PIRKE ABOTH

SPRACHLICH UND SACHLICH ERLÄUTERT

NEBST ANGABE

DER

VARIAE LECTIONES

NACH GEDRUCKTEN UND UNGEDRUCKTEN QUELLEN.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT

STRASSBURG

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT

VON

MICHAEL CAHN

AUS RÜDESHEIM.

BERLIN 1876.

DRUCK VON ROSENTHAL & CO.

PIRKE ABOTH

SPRACHLICH UND SACHLICH ERLÄUTERT

NEBST ANGABE

DER

VARIAE LECTIONES

NACH GEDRUCKTEN UND UNGEDRUCKTEN QUELLEN.

ERSTER PEREK.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552709_0045

Einleitung.

Inhalt und Werth der Sprüche.

Unter Pirke Aboth[1]) versteht man den in den Seder Nesikin zwischen Abodath Kokhabim und Horajoth eingereihten Traktat, welcher grösstentheils Sentenzen und Maximen, vornehmlich die Lebensdevisen[2]) derjenigen Weisen, unter deren Namen sie angeführt werden, zum Inhalte hat. So die vier ersten von den fünf Perakim (Abschnitten), aus welchen der Traktat zusammengesetzt ist, während der letzte Zusammenstellungen von Dingen der verschiedensten Art zum Gegenstande hat, bei welchen die gleiche Anzahl, in der sie existiren, den Faden bildet, an welchem sie zusammengereiht werden. Doch auch bei diesen ist die moralische Tendenz meist ohne Mühe zu erkennen. Weniger leicht ist dieselbe aus den Mischnahs 5, 6, 11, 12, 15 das. herauszufinden.

An diese 5 Perakim schliesst sich in den Thalmud-Editionen noch ein sechster an, den man פרק קנין תורה oder ברייתא דאבות, auch פרק רבי מאיר nennt. Letztere Benennung, weil R. Meïr den Reigen der Sprüche eröffnet, in welchen den ganzen Perek hindurch fast ausschliesslich von der Gotteslehre, und wie man sie sich aneignen könne, die Rede ist. Dieser sechste Perek ist eingeleitet durch die Worte: שנו חכמים בלשון המשנה ברוך שבחר בהם ובמשנתם.[3])

---

[1]) Vgl. den Commentar zu M. 1 s. v. אבות.

[2]) Das. s. v. אמרן.

[3]) Vgl. Zunz, Die Gottesdienstl. Vorträge S. 106 f. — Steinschneider, Jüd. Literatur S. 375 (bei Ersch und Gruber II. Sect. Bd. 27.) — Dukes, Rabb. Blumenl. S. 38.

Die unbedingte Anerkennung, welche unserem Traktate durch seine Aufnahme in das Mischnah-Werk, mit dessen Inhalt er, im engeren Sinne wenigstens, nicht verwandt, schon in uralter Zeit ausgesprochen ist, erhielt sich alle Zeiten hindurch bei den Juden in gleicher Höhe. Schon der Thalmud stellt ihm das ehrende Zeugniss aus, dass seine Worte dazu angethan seien, dem Herzen wahrhafte Frömmigkeit einzuflössen.[1]) Der Brauch, die Sprüche im Sommer an Sabbath zur Nachmittagszeit zu lesen, datirt aus dem 9 Jahrhundert[2]) und hat zu ihrer Aufnahme ins Gebetritual Veranlassung gegeben. Zu allen Zeiten und an allen Orten haben sich Männer gefunden, welche die Interpretation der P. A. unternahmen,[3]) von denen allerdings Viele die Sprüche nur zum Thema nahmen, woran sie ihre ethischen Ideen anknüpften.[4])

Aber nicht von den Juden allein wurde der Traktat so hochgeschätzt, sondern allenthalben, wo man seinen Inhalt kennen lernte, erwarb er sich Freunde und Verehrer; die ungetrübte Reinheit ethischer Anschauungsweise, welche diese Sprüche durchzieht, sichert ihnen universale Bedeutung; die edle Humanität, welche aus ihnen hervorleuchtet, spricht nicht nur zum jüdischen Herzen, sondern sie findet mächtigen Wiederhall in jedem Gemüthe, das der Begeistrung für das sittlich Schöne fähig ist.[5])

---

[1]) האי מאן דבעי למהוי חסידא וכו' רבא אמר (ליקיים) מילי דאבות Baba kama 30a.

[2]) S. Gebetritual des Amram Gaon, edit. Warschau, Blatt ל im Namen des Sar Schalom Gaon. — Zunz, Ritus S. 85.

[3]) Zunz, Zur Gesch. S. 124. — Dukes, Rabb. Blumenl. S. 38. — Vgl. auch unten die Aufzählung der zu meinem Commentar benutzten Werke.

[4]) Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 376: „Andererseits sind diese Sprüche der Mittelpunkt für die späteren jüdischen Ethiker geworden, welche häufig sogar ihre wissenschaftlich entwickelte Ethik vermittelst eines sogenannten Commentars in diese älteren Kernsprüche hineintrugen.“ St. verweist hierbei auf die unter No. 399—424 qu. im Catalog Oppenheim aufgezählten Werke.

[5]) Dukes, a. a. O. S. 38 sagt: „Sie enthalten allgemein Menschliches. mit sehr wenig confessioneller Färbung.“ Vgl. auch Frankel, Monatsschrift VII, S. 419.

Eigenart der Sprüche in Form und Inhalt.

Die Sprüche enthalten in anspruchsloser, schlichter Hülle[1]) ein interessantes und belehrendes Stück aus der Ethik der Thannaïm, welches jedoch, wenn die Sammlung eine Darstellung der jüdischen Ethik zum Zweck hätte, nur als Bruchstück erscheinen könnte gegen die Fülle von beherzigenswerthen Sittensprüchen und goldenen Lebensregeln, welche uns im Thalmud, sogar zum grossen Theil von den in unserm Traktate vorgeführten Weisen, erhalten sind.[2])

Viele der Sprüche lehnen sich an Bibelverse an, welche letztere vermittelst des Wortes שנאמר „denn so heisst es (in der Schrift)" citirt werden, s. I, 18. II, 9. 13. III, 2. 3. 6 u. s. w. Ein anderer Ausspruch kann als Paraphrase einer biblischen Sentenz angesehen werden, (I, 17: וכל המרבה דברים וכו' zu vgl. mit Prov. 10, 19); ja wir entdecken in der Maxime eines Weisen, des Samuel hakaton (VI, 19) geradezu einen Vers aus den Prov. (24, 17).[3]) Dies Alles kann uns nicht befremden, wenn wir bedenken, dass unsere Sammlung keineswegs die Aufzeichnung neuer überraschender Ideen oder gar die Darstellung eines ethischen Systems beabsichtigt, sondern einfach Wahlsprüche von den hervorragenden Männern jener Zeit aneinander reihen will.

Die Lehren, die nun hier vorgetragen werden, wollen uns keine absoluten Pflichten vorschreiben, sondern bloss Winke und Rathschläge geben in Hinsicht der Mittel, die angewendet werden sollen, um zu dem unbedingten Guten im religiösen und sittlichen Sinne zu gelangen oder andererseits der leisesten Spur des Verwerflichen zu entfliehen.[4])

---

[1]) Unbegreiflich ist es, wie Falkenheim, Die Ethik des Maimonides, Vorwort S. IX, Anm. behaupten kann: Aboth sei „eine Moralphilosophie .... in orientalischer Pracht und Hülle" vorgetragen.

[2]) Mit Unrecht sagt daher Falkenheim a. a. O., diese Sammlung sei „die eigentliche Ethik unserer alten Weisen."

[3]) Vgl. Dukes, a. a. O. S. 44 und Anm. 1 das.

[4]) Baba kama a. a. O. — Meïri in der Einleitung zum Aboth-Commentar: ענינה כוללים וכו' רק זירוז על מידות חמודות ואזהרה על מידות הנמאסות. — Uceda im Commentar zu I, 3 Initial.

Man kann sie daher in gewissem Sinne mit den mittleren Pflichten[1]) vergleichen, welche die stoïsche Schule in ihrem späteren Wirken geschaffen hat. Auch sie hatten nichts anderes als die Aneignung des Wünschenswerthen und die Abwehr des Verwerflichen zum Inhalt. Allerdings darf der bedeutende Unterschied der Voraussetzungen, von welchen die Stoïker in ihrer Ethik ausgingen, und denen der Juden nicht ausser Acht gelassen werden. Für jene nämlich bestand die Tugend im reinsten und unbedingtesten Sinne in der Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz der Natur,[2]) während dem Juden der Inhalt der Gotteslehre das Lebensziel bezeichnet, dem er nachzustreben hat. Wenn daher die mittleren Pflichten bei jenen durch das Grundprincip des Naturgemässen bedingt waren, insofern durch dieselben der Widerspruch ausgeglichen werden sollte, in welchen jenes Princip mit den Forderungen des praktischen Lebens gerathen war, so konnte die gleiche Ursache zur Aufstellung mittlerer Pflichten im Kreise des Judenthums nicht vorhanden sein. Denn weit entfernt, dass die jüdische Lehre eine philosophische Definition des Guten statuirte, mit welchem alsdann das praktische Leben sich, so gut es eben gehe, ins Einvernehmen setzen müsste, hat sie vielmehr von vornherein auf die Regelung und Ordnung dieses letzteren selbst ihr Hauptaugenmerk gerichtet. Daher ist es auch nicht der Zweck solcher mittleren Pflichten, zwischen den Theorien der Weisen und dem praktischen Leben der Nation eine Brücke zu schlagen, sondern vielmehr die Mittel und Wege anzugeben, welche am leichtesten im Stande seien, den in den Gesetzen des Göttlichen Lehrbuches waltenden Geist zu begreifen, ihn in sich aufzunehmen und im Verkehr mit den Mitmenschen einerseits, andererseits in seinem Verhalten zu Gott zu bethätigen.

וכן כל שאר מילי: ולי נראה דאבות הם מילי דחסידותא. — Rabbenu Jonah, citirt bei Uceda und Heller zu I, 8: והכא במילי דחסידותא עסקינן.

[1]) *μέσα καθήκοντα*; bei Cicero: media quaedam offfcia S. Zeller, Philos. der Griechen, 2. Aufl., III, 1. Abtheil. S. 245 ff.

[2]) Zeller, a. a. O. S. 217.

Die Sentenzen, welche zur Lösung dieser schönen Aufgabe in so hohem Maasse beitragen, sind denn auch ein Gemeingut der gesammten jüdischen Nation geworden, das freilich unter manchen Verhältnissen nur in latentem Zustande in ihr liegt. Aber sobald der rechte Moment gekommen ist, sobald es gilt, zum Preis inniger Gottesfurcht, zum Ruhme der Wissenschaft, zur Weckung des Wohlwollens, zum Aufruf freudiger Menschenliebe oder aber zur moralischen Vernichtung des Bösen, zur Beschämung des Uebermuthes ein treffend Wort zu sagen, ist gleich ein Spruch aus den „Perakim" bereit, lebendig in's Bewusstsein zu treten. Denn sind auch die Autoren der Sprüche durchweg Männer von der höchsten Stufe der Gottesgelehrtheit, offenbart sich auch in ihrem Denken und Sinnen, dem der Thalmud so manches ehrende Denkmal gesetzt, eine Höhe des geistigen Fluges, hinter welcher die grosse Menge ihrer Zeit weit zurückbleiben musste, so standen sie nichtsdestoweniger mitten inne im praktischen Leben, kannten die Wirklichkeit in allen Gestalten und Formen, wussten dennoch so Viele von ihnen von des Tages Last und Mühen, ja von Kummer und Sorge um die Befriedigung der dringendsten Lebensbedürfnisse ein Wörtlein mitzureden.[1]) Was Wunder, dass solche Lehren, aus dem Leben in seiner wahrhaften Gestalt, aus den mannigfach wechselnden Geschicken des Volkes und des Individuums abstrahirt,[2]) wie die Grundzüge menschlichen Denkens und Thuns ewig unveränderlich sind, auch für alle Zeiten den einzig richtigen Maassstab bilden, womit die Gestaltungen des Lebens gemessen werden?

Allein, so wahr dies auch ist, so darf doch ein Moment, welches nicht gerade für unsere Sprüche allein, aber doch nicht minder für sie, wie für alles derartige von Wichtigkeit ist, nicht ausser Acht gelassen werden. Wahlsprüche und Maximen, welche die Veredlung des Menschen durch die Regelung seines Denkens und Schaffens bezwecken, können ihrer Natur gemäss

---

[1]) Vgl. den Comment. zu I, 10 unter: אהוב את המלאכה.

[2]) „Daselbst (im Orient sc.) stand die Philosophie immer in der engsten Verbindung mit dem Leben", Dukes a. a. O. S. 22.

die allgemeine, bedingungslose Gültigkeit, worauf die bestimmte Form, in welcher sie auftreten, Anspruch zu machen scheint, im praktischen Leben nicht besitzen. Oftmals kann ihnen die Berechtigung ihrer Anwendung nur von einem gewissen Gesichtspunkte aus zuerkannt werden, während die Betrachtung anderer Seiten diejenigen neuen Momente ergibt, durch deren Hinzuziehung erst der Grundgedanke ergänzt werden muss. Der schönste Satz kann in gewissen Fällen sehr übel angewandt sein. So sagt schon Aristoteles: „Οἱ περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς πράξεις λόγοι ὁμοίως ἔχουσι τὸ ὡρισμένον τοῖς περὶ ἃ εἰσιν.“ Ethic. Nic. i. 2. 1165 a 12—14. Vgl. auch das. β. 2. 1103 b 34 bis 1104 a 5.

Beispiele für solche ergänzende Lehrsprüche sind folgende:

Zu I, 10: ושנא את הרבנות und IV, 7: החושך עצמו וכו׳ dient als Correctiv II, 5: ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש.

Zu II, 5: לא כל המרבה בסחורה מחכים und IV, 10: תורה נקנית וכו׳ במיעוט סחורה und VI, 6: הוי ממעט בעסק וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה dient als Correctiv II, 2: בטלה und III, 17: אם אין קמח אין תורה. — Vgl. ferner zu II, 7; u. m.

Einmal findet sich sogar der Spruch eines Weisen, R. Jose bar Jehudah (IV, 20) durch einen unmittelbar danach gesetzten des „Rabbi“, wenn auch nicht völlig aufgehoben, wie mehrere Commentatoren wollen (Maim., Bart.), so doch beschränkt. (S. Duran.) — Unter den „Spr.“ finden sich sehr viele, die im engeren oder weiteren Sinne mit einander verwandt sind; es sei hier die betreffende Zusammenstellung derselben, wenn auch nicht in erschöpfendem Maasse, gegeben:

1)	I, 6 וקנה לך חבר	mit	II, 9: רבי יהושע אומר חבר טוב	
2)	das. הוי דן וכו׳	-	II, 4: ואל תדין את חברך וכו׳	
3)	10: אהוב את המלאכה	-	II, 2: וכל תורה שאין עמה וכו׳	
4)	das. ואל תתודע לרשות	-	II, 3: הוו זהירין ברשות	
5)	11: חכמים חזהרו וכו׳	-	IV, 13: הוי זהיר בלמוד	
6)	13: ודישתמש בתגא חלף	-	IV, 5; wo I, 13 sogar citirt wird.	
7)	15: והוי מקבל וכו׳ vielleicht auch noch	-	III, 12: והוי מקבל וכו׳, IV, 15: הוי מקדים וכו׳.	

8) 17: ולא מצאתי וכו׳ mit III, 13: סייג לחכמה שתיקה
9) das.: ולא המדרש וכו׳ - III, 15: והכל לפי רוב המעשה,
wenn diese LA richtig ist.
10) II, 1: הוי זהיר במצוה
קלה וכו׳ - IV, 2: הוי רץ למצוה קלה
11) das.: von הסתכל
bis Ende - III, 1: הסתכל וכו׳ ולפני מי וכו׳
und IV, 22: ועל כרחך אתה עתיד
ליתן וכו׳
12) 2: יפה תלמוד תורה עם mit III, 17: דרך ארץ אם אין דרך ארץ אין תורה
13) 5: ולא כל המרבה
בסחורה וכו׳ - IV, 10: הוי ממעט בעסק וכו׳
14) 11: עין הרע וכו׳ מוציאין
וכו׳ - IV, 21: הקנאה וכו׳ מוציאין וכו׳;
vgl. den Commentar zu II, 11.
15) 14: ונאמן הוא בעל וכו׳ mit II, 16 und VI, 5: dass.
16) 16: אם למדת תורה וכו׳ - IV, 10: ואם עמלת בתורה וכו׳
und V, 23: לפום צערא אגרא
17) III, 1: ולאן אתה הולך
למקום וכו׳ mit IV, 4: מאוד וכו׳ שתקות אנוש
18) 5: וכל הפורק ממנו עול רמה וכו׳
תורה - IV, 10: ואם בטלת מן התורה וכו׳
19) 9: כל שמעשיו מרובין
וכו׳ - III, 17: כל שהכמתו מרובה וכו׳
20) IV, 4: מאוד מאוד הוי
שפל רוח - IV, 10: והוי שפל רוח בפני כל אדם

Gemeinschaft der Sprüche mit der Ethik der Zeitgenossen.

Eine eingehende Vergleichung des Inhalts der P. A. mit den ethischen Ideen zeitgenössischer Völker ergibt eine beträchtliche Anzahl von Berührungspunkten. Am ergiebigsten sind hierfür die ethischen Werke der griechischen Philosophen, insbesondere die des Plato und Aristoteles, deren Gedanken oft eine frappante Aehnlichkeit mit den Sentenzen unseres Traktates haben. Schon Abravanel erwähnt,[1]) dass

[1]) in dem 2. Theil der Einleitung zu seinem Aboth-Commentar נחלת אבות.

seine Vorgänger in der Erklärung der „Sprüche der Väter“ diese vielfach mit Ideen aus Plato's Staat und Aristoteles' Ethik in Verbindung gebracht hätten. Dies ist auch in dem vorliegenden Commentar geschehen. Wollte man hierbei jedoch an einen Einfluss der hellenischen Philosopheme auf die jüdische Anschauung denken, so wäre dies hier nicht am Platze; denn derselbe Geist, der aus den ältesten Denkmalen des jüdischen Schriftthums zu uns spricht, er waltet auch in diesen Sprüchen,[1]) und wie er in ihnen sich offenbart, so begegnen wir ihm gleichmässig durch alle Schichten der nachklassischen, hauptsächlich der thalmudischen Literatur.

Hilfswerke, Handschriften, Commentare und Uebersetzungen.

I. Hilfswerke.

1. Aboth di Rabbi Nathan.[2])

Dies Werk, welches, aus 41 Capiteln bestehend, in den Thalmud-Editionen unmittelbar auf die Pirke Aboth folgt, wird, wie sein Name besagt, dem R. Nathan als Autor zugeschrieben. Es ist dies derselbe, welcher unter der Nesiuth des Rabban Simon b. Gamliel hascheni[3]) von Babel nach dem h. Lande übersiedelte, woselbst er mit dem genannten Nasi in ein feindseliges Verhältniss gerieth, das sich auch noch auf dessen Sohn und Nachfolger Rabbi Jehudah hannasi[4]) erstreckte.[5])

---

[1]) Die mit unsern Sprüchen verwandten Gedanken der heil. Schrift sind in den Commentaren zu den P. A. mehr oder minder nachgewiesen; in dem von R. Elijah aus Wilna (Gaon κατ' ἐξοχήν) verfassten ist hierauf das Hauptgewicht gelegt.

[2]) Vgl. Zunz, Die Gottesdienstl. Vortr. S. 108 f. — Steinschneider a. a. O. S. 376. — Dukes, Rabb. Blumenl. S. 39. — Frankel, Hodegetica in Mischnam S. 190.

[3]) S. den Commentar zu 1, 18 (Anfang).

[4]) S. II, 1.

[5]) Vgl. Th. B. Horajoth 13 b. — Frankel a. a. O. S. 188.

Wenn nun auch viele, ja die meisten Theile der Aboth di R. N. erst in späterer Zeit hinzugefügt wurden, so ist doch mit aller Bestimmtheit anzunehmen, dass der Grundstock derselben in der That von R. Nathan herrührt[1])

Der Inhalt des Werkes correspondirt theils in sehr eingehender Weise, theils nur in ganz allgemeinen Umrissen mit unseren „Sprüchen", zu deren Erklärung dieselben durch weitere Ausmalung der in unserem Traktate knapp zugemessenen Worte nicht wenig beitragen. Wohl zu beachten sind auch die abweichenden Lesarten, welche bei der Herstellung eines kritischen Apparates nicht übersehen werden dürfen.[2])

2. Schemonah Perakim.

Dem Commentar zu P. A.[3]) hat Maimonides, bei welchem dieser einen Theil des grossen Commentars zur ganzen Mischnah bildet, eine gelehrte Abhandlung ethisch-anthropologischen Inhalts unter dem Namen שמונה פרקים vorausgeschickt, welche nach des Verfassers eigenen, dieselbe einleitenden, Worten die Erklärung mehrerer bedeutenden ethischen Grundgedanken bezweckt, sowie besonders dem Traktate Aboth zur Einleitung dient, auf deren Inhalt der Commentar an verschiedenen Stellen zurückverweist. Jedes einzelne der „acht Capitel", welche der Abhandlung ihren Namen gegeben, behandelt ein selbstständiges Thema.

In den beiden letzten Capiteln erörtert Maimonides zwar meistens metaphysische Fragen, doch nur insofern sie zur Lösung ethischer Probleme erforderlich erscheinen. Die Abhandlung wurde, sowie auch der Mischnah-Commentar, in arabischer Sprache verfasst und alsdann von Samuel ben Judah Ibn Tibbon, einem Zeitgenossen des Maim., in Folge einer von

---

[1]) Frankel a. a. O. S. 190. — Zunz a. a. O. — R. Nathan ist selbst erwähnt in den nach ihm benann en Aboth C. 1 (Anfang); XI (Mitte) und XXVIII (Anfang); nicht aber in den Capp. XXVII und XXXIV, wie Zunz a. a. O S. 109 Anm. a) angibt.

[2]) Vgl. unt. I, 3 Variante 11. — 11, Var. 2. — 13, Var. 14; ferner II, 8 in den AdRN. C. XIV.

[3]) S. unt. Commentare, No. 1.

den Gelehrten zu Lunel, seiner Geburtsstadt, an ihn gerichteten Aufforderung in's Hebräische übertragen.[1]) Sie steht in den meisten Thalmud-Ausgaben, unmittelbar vor dem Traktate Aboth.

3. מסכת אבות עם תלמור בבלי וירושלמי עם תוספות מאמרים מספרי, ספרא, תוספתא, מכילתא, אבות דרבי נתן, פרקי רבי אליעזר וכו'.[2])

Massecheth Aboth enthält eine Zusammentragung aller Stellen aus den beiden Thalmuden, den halachischen und agadischen Midraschim u. s. w., welche auf die Mischnahs unserer Perakim Licht zu werfen geeignet sind. Die äusserliche Einrichtung entspricht vollständig derjenigen unserer Thalmud-Editionen: zuerst steht der Mischnah-Text, es folgen dann die darauf bezüglichen Stellen aus den angegebenen Werken, am Rande ist Raschi oder sonst überhaupt derjenige Commentar beigedruckt, welcher für die betr. Stelle der landläufigste ist. Es ist ein mit Fleiss und Sorgfalt ausgearbeitetes Sammelwerk, dessen Benutzung bei der Bearbeitung einschlägiger Themata bedeutende Erleichterung gewährt.

II. Handschriften.

A. Eine alte Pergamenthandschrift aus dem Anfange des 15. Jahrh. in der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Sie stammt aus dem Kloster zu Erfurt und figurirt jetzt als Cod. 567 Fol. in dem ungedruckten Catal. mss. orient. der Kgl. Bibl. Zuletzt ist als Besitzer gezeichnet Ephraïm b. Joab aus Modena. Ihren Inhalt bilden vornehmlich 3 Ordnungen der Mischnah: Moëd, Naschim, Nesikin — mit Ausnahme der Traktate Sabbath und Erubin — nebst dem Commentare des Maimonides. Die Hdschr. ist von sehr bedeutendem Werthe, wie dies aus der Beurtheilung hervorgeht, welche sie von Steinschneider (Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1864, S. 21 f.) erfahren hat.

---

[1]) Vgl. die Vorrede des Samuel ben Judah Ibn Tibbon zu den שמונה פרקים (Ende).

[2]) Warschau, 1868.

B. Italienische Hdschr. Oct. aus dem 15. Jahrh., enthaltend: Gebete und Ritual-Bestimmungen. Dieselbe befindet sich im Besitze des Buchhändlers, Hrn. Julius Benzian zu Berlin und ist in dem von ihm edirten Catalogue d'une précieuse collection etc. (1869) von Steinschneider als Cod. 35 angegeben und beschrieben.

C. Hdschr. Qu. in kleinem italienischen Cursiv, 498 im Cat. mss. orient. der Kgl. Bibl. zu B. Sie hat 155 Blatt, enthält u. A. P. Aboth mit dem Comm. des Maim., stammt aus dem Ende des 15. Jahrh. und war im Besitze des Benjamin Pesaro.[1])

D. Ein Siddur, Qu., 361 der mss. orient. u. s. w. Nach einer mündlichen Mittheilung Steinschneiders dürfte derselbe wohl im 15. Jahrh. in Oberitalien geschrieben sein. Die sehr zierlich an den Rand (S. 956) geschriebenen Namen: Benjamin halablar und Jizchak ben Chananel sind nach der Vermuthung Steinschneiders so zu verstehen, dass der erstere den Siddur für den letzteren geschrieben habe. Die Schrift ist sauber und elegant, an vielen Stellen mit bunten Verzierungen versehen. Die Vocalisation ist der Beachtung werth.

E. Siddur aus Yemen, Fol., 627 der mss. orient. u. s. w. Es ist dies derselbe Codex, den Zunz in Steinschneiders Hebr. Bibliographie, Jahrg. 1873, S. 54 ff. als 628 Fol. beschreibt.[2]) Die Vocalisation ist noch die assyrische. Die Schrift ist schön, die Tinte hat ihren Glanz in voller Frische erhalten.

F. Gleich dem vorigen, 629 mss. orient. In der Beurtheilung des Cod. 627 (siehe *E.*) ist dieser Cod. miterwähnt. Bei demselben fehlt die Vocalisation.

---

[1]) Die Notizen über Cod. *C.* sind den handschrittl. Aufzeichnungen des Herrn Dr. Steinschneider über die hebr. Mss. der Königl. Bibl. dahier, in welche derselbe die Güte hatte, mir Einblick zu gewähren, entnommen.

[2]) Der Custos der orient. Handschrif. an der Kgl. Bibl. dahier, Herr Dr. Bruns, erklärte mir, ursprünglich sei für diesen Cod. die No. 628 in Aussicht genommen, dann ihm aber No. 627 gegeben worden.

G. Eine Pergamenthandschr. aus dem Jahre 1343, in der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, herausgegeben und erläutert von Salomon Taussig, München 1872; I. Theil, enthaltend: Aboth di R. Nathan in einer von der gedruckten abweichenden Recension, Seder Thannaïm w' Amoraïm und Varianten zu Pirke Aboth. Diese letzteren stehen S. 63 ff. Die Bezeichnung *G.* gilt für diese allein.

H. Es möge hier noch eine Handschr. Erwähnung finden, welche mir zwar nicht vorgelegen, aus welcher mir jedoch ein Stück, durch Hrn. Senior Sachs als Probe aus einem zu edirenden Catalog der Mss. der Günsburg'schen Bibliothek zu Paris gedruckt, von Herrn Dr. Berliner dahier übermittelt wurde. Es ist dies der Aboth-Commentar des Isaac b. Salomoh b. Isaac b. Salomoh b. Isaac b. Israel hassopher b. Israel.[1]) Nach Zunz[2]) liegt ein ferneres Exemplar dieses Commentars nebst einem Commentar desselben Autors auf Job in Oxford. Ein drittes, das sich früher im Besitze des Herrn Benzian hier befand, und in dem von diesem edirten Catalogue etc. als No. 12 Qu. von Steinschneider beurtheilt wird, ist jetzt in das British Museum übergegangen.[3]) Dieser Isaac b Salomoh gehört der berühmten Familie Israel an, welche vom Anfange des 13. bis Ende des 14. Jahrhunderts in Toledo blühte.[4]) Nach seiner eigenen Angabe hat derselbe meistentheils aus dem arabisch geschriebenen Commentar zu P. Aboth geschöpft, dessen Verfasser R. Israel ben Joseph ist, der Bruder des R. Isaac b. Joseph, Verfasser des יסוד עולם.[5]) Erwähnt wird der Aboth-Commentar dieses R. Israel zunächst öfters von unserem R. Isaac ben Salomoh,[6])

---

[1]) Das letzte b. Israel ist Familienname, eigentlich ibn Israel. Dieser Autor wird erwähnt bei Zunz, Zur Geschichte S. 426. Zunz nennt ihn Isaac b. Sal. b. Is. b. Sal. b. Israel Sofer, so dass bei ihm der Vater des früheren Salomoh, Namens Isaac, fehlt.

[2]) a. a. O.

[3]) In diesem Exemplar ist ebenfalls, wie in dem von Paris, Isaac der Sohn des Israel hassopher.

[4]) Zunz, a. a. O. S. 425 ff.

[5]) Vgl. das S. Sachs'sche Fragment S. 27. — Zunz a. a. O. S. 427.

[6]) bei Uceda zu II, 11. IV, 1. 12. 17. VI. 2.

dann von Naamias,[1]) endlich sehr häufig von Uceda.[2]) Noch häufiger wird R. Isaac ben Salomoh selbst von Uceda citirt.[3])

III. Commentare und Uebersetzungen.

Die namhaft gemachten Ausgaben der nachfolgenden Werke sind die zu meinem Commentar benutzten. — Die mit dem Zeichen * versehenen Namen bezeichnen diejenigen Bücher, welche zur Ausarbeitung meines Commentars in besonders eingehender Weise berücksichtigt wurden.

1.* Mischnajoth - Commentar von Maimonides, verf. 1157—1167.

2.* בית הבחירה פירוש על פ״א וכו׳ לרבנו מנחם בר שלמה מפרפיגנאן זצ״ל מכונה בסתם הרב המאירי, 1300. Wien 1854.

3.* מגן אבות אשר חבר הרב שמעון בר צמח דוראן lebte 1361—1444. Nach der Livorner Ausgabe von 1762, herausgeg. von J. Fischl, Leipzig 1855.

4.* Mischnajoth-Comment. von Obadja Bartinoro, Ende 15. Jahrh.

5. נחלת אבות von דון יצחק אברבנל, lebte im 15. Jahrh. Venedig 1548.

6.* Sententiae vere elegantes piae etc. a Paulo Fagio, Isnae 1541.

7. Sententiae hebraïcae etc. breviter explicatae etc. a Paulo Weidnero, Viennae-Austriae 1563.

8.* מדרש שמואל von שמואל די אוזידא, lebte letztes Viertel des 16. Jahrhdts. Warschau 1869.

9.* Mischnajoth-Commentar תוספות יום טוב von Jomtob (Lipman) Heller, lebte 1576—1654.

---

[1]) bei demselben zu III, 17.

[2]) Zu II, 16. III. 16. 20. 21. 23 (bis) IV, 18. V, 5. 6. 11. 15.

[3]) Zu II, 11 (bis) 12. III, 4. 14. 15. 25. IV, 1. 12. 13. 17. 23. 26. V, 7. 16. 19. 21. 23. VI, 2. In der Stelle III, 9 wird הר״י בר ישראל angeführt, wobei es zweifelhaft sein kann, ob R. Israel Ibn Israel oder R. Isaac Ibn Israel gemeint sei; denn בר ישראל ist jedenfalls der Familienname. Unbegreiflicherweise lässt Zunz a. a. O. S. 426 diesen R. Isaac ben Salomoh an mehreren Stellen unter dem Namen „R. Israel“ erwähnt sein. Der Irrthum wird daher rühren, dass an den von Zunz a. a. O. Note g erwähnten Stellen (bis auf III, 7, woselbst der Name nicht steht) nämlich מדרש שמואל zu II, 11. IV, 1. 12 beide Autoren genannt werden.

10. Les Sentences et Proverbes des anciens Rabbins. Traduicts en françois par T. D'Acquin, Paris 1629.

11. Capitula Patrum. Hebraïce et latine edita. Opera Francisci Tayleri. Londini 1651.

12.* Tractatus Talmudicus: Pirke Aboth. . . . . Authore Johanne Leusden. . . . Ultrajecti 1661.

13.* Mischna etc., latinitate donavit ac notis illustravit G. Surenhusius. Amstelodami 1698.

14. פרקי אבות, hoc est: Capitula Patrum, seu Ethica Ebraea. Joh. Phil. Hartmanno Wildunga-Waldeceo. Gissae-Nassorum 1708.

15.* ספר עץ אבות . . . לחם שמים ולחם נקודים von Jacob Emden, lebte 1688—1776. Erste Edition Amsterdam 1751. לחם שמים enthält die Erklärung; לחם נקודים die Feststellung der LA. Schlechter Druck. — Zweite Ausgabe besorgt von Zewi Hirsch, Berlin 1834. Sie ist mit Noten vom Herausgeber versehen, hat jedoch den sprachlichen Theil, sowie die Vocalisation, zu ihrem Nachtheile, aufgegeben.

16.* פירוש על אבות vom Gaon רבנו אליהו, lebte 1720—99. Abgedruckt im Gebetbuch סדור תפלת יעקב, herausgeg. von Julius Sittenfeld, Berlin 1864; p. 87 ff.

17. פרקי אבות mit deutscher Uebersetzung (in hebr. Lettern) von Wolf Heidenheim. Zu Perek VI steht statt der deutschen Uebersetzung ein kleiner hebr. Commentar. Roedelheim 1822.

18.* Pirke Aboth . . . . von Dr. Paulus Ewald. Mit Vorwort von Dr. G. B. Winer. Erlangen 1825.

19.* תולדות אבות von משה לנדא. Der Commentar von Landau, Herausgeber des Aruch, nebst Uebersetzung (in jüd.-deutsch. Lettern) steht in dem von ihm edirten Gebetbuch סדר עיון תפלה, Prag 1836; p. 97 ff. Häufige Anlehnung an P. Ewald.

20.* Hebräischer Commentar von S. Baer in dem von ihm edirten schätzenswerthen Gebetritual סדר עבודת ישראל, Roedelheim 1868. S. 271 ff.

21. Von vielen deutschen Uebersetzungen, die sich in den verschiedenen Gebetbüchern finden, ist besonders hervorzuheben die von Dr. Michael Sachs in seinem Gebetbuch סדור תפלת ישראל (in mehreren

Auflagen erschienen bei Louis Gerschel, Berlin.) An einigen Stellen sind kleine Noten angefügt.

Nachbemerkung. Mehrere Fragen, deren Erörterung man bei Gelegenheit der Herausgabe eines exegetischen Commentars zu den „Sprüchen der Väter" zu erwarten berechtigt ist, behalte ich mir vor, nach Vollendung aller 5 Perakim, welche ich mit Gottes Hilfe in ununterbrochener Reihenfolge auszuarbeiten gedenke, in eingehender Weise zu behandeln. Es sind dies folgende:

Die einzelnen Theile der „Spr." und deren Zusammensetzung. Die Tendenz des Autors, resp. der Autoren. Die Tendenz des Mischnah-Redacteurs bei der Aufnahme. Die Motivirung der Stellung, welche die „Spr." in der Ordnung Nesikin einnehmen. Jellineks Hypothese von der essäischen Abstammung der Pirke Aboth (Orient 1849, S. 490). Special-Untersuchung über die Aboth di R. Nathan. Die P. A. als historische Quelle u. s. w.

Abbreviaturen.

AdRN. = Aboth di Rabbi Nathan.
Bart. = Bartinoro.
Fag. = Fagius.
J. Emd. = Jacob Emden.
Leusd. = Leusden.
M. = Mischnah.
Midr. = Midrasch.
M. u. Th. = Mischnah und Thalmud.
R. = Rabbi.
S. Dur. = Simon Duran.
Surenh. = Surenhusius.
Th. B. = Thalmud Babli.
Th.-E. = Thalmud-Edition.
Th. Hieros. = Thalmud Hierosolymitanum.

מסכת אבות.

פרק ראשון.

I.

מֹשֶׁה קִבֵּל תּוֹרָה מִסִּינַי וּמְסָרָהּ לִיהוֹשֻׁעַ וִיהוֹשֻׁעַ [1]לִזְקֵנִים וְזִקְנִים [1]לִנְבִיאִים וּנְבִיאִים מְסָרוּהָ לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. [2]הֵם [3]אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים [4]הֱווּ מְתוּנִים בַּדִּין [5]וְהַעֲמִידוּ תַּלְמִידִים הַרְבֵּה וַעֲשׂוּ [6]סְיָג לַתּוֹרָה:

1. לַזְקֵנִים und לַנְבִיאִים *D*, J. Emd. | 2. והם *E*, *F*, *H*. | 3. אומרים *F*. | 4. הֲווּ *D*. — היו *A*, *E*, *F*, AdRN. ed. Taussig S. 12. | 5. וְהַעֲמִידוּ *E*. | 6. סיגּ Th.-E., *A*, *B*, *C*, AdRN. ed. Tauss. S. 13. Ebenso auch unten III, 13. — סְיָג J. Emd.

Moscheh hat die Gotteslehre vom Sinai aus empfangen und sie dem Josua überliefert, und Josua den Aeltesten, und die Aeltesten den Propheten, und die Propheten haben sie den Männern der grossen Synode überliefert. Diese sprachen drei Dinge aus: „Seid langsam im Gericht, stellet viele Schüler auf, und machet einen Zaun um die Gotteslehre.

אבות. Hierunter sind in dieser Verbindung die Weisen der Mischnah-Zeit und der vorhergehenden Periode zu verstehen. In der M. selbst werden einmal Hillel und Schammai אבות העולם genannt

(Edujoth I, 4). Dieselbe Benennung ist auf R. Ismaël und R. Akiba angewendet im Th. Hieros., Rosch hasch. I, 1 (gegen Ende) und das. Schek. III. 1. — Edujoth VIII, 7 interpretirt R. Simon אבותם aus Mal. 3, 24 durch חכמים, (s. die Comm. von Bart. und Heller das.)

Als Theil der M. wird unser Traktat מסכת אבות genannt, tractatus de patrum capitibus (Surenh.) Der geläufigere Titel ist פרקי אבות capitula patrum oder apophtegmata p. (Fag.) oder capita p. (Surenh.); „Sprüche der Väter". Unrichtig Pressel[1]): „Abschnitte von Väterlichem."

משה קבל. Sowie hier die Reihe der Tradenten von Mose an abwärts geleitet wird, so sehen wir die M. zuweilen wieder umgekehrt hinauf bis auf die Ueberlieferung Mosis recurriren: אמר נחום הלבלר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מאבא שקבל מזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני Peah II, 6. Aehnlich Edujoth VIII, 7; Tosephta zu Jadajim II. — Zur Ueberlieferung der Lehre durch Gott an Mose s. Levit. 26, 46. Deut. 5, 19.

ומסרה. מסר findet sich in der h. Schrift an zwei Stellen, „eaque tamen valde dubiae interpretationis" (Ges. im Thes. s. v.) Häufig in den Thargg. hingeben, übergeben, z. B. als Version von נתן בידי Gen. 39, 8; von הסגיר Am. 1, 6. מסירין für נתונים Num. 3, 9. 8, 19. — Ebenso in M. u. Th.: Joma VI, 3. Kethub. IV, 5. Baba kama IV, 9. Sanh. VII, 7. Davon מסורת Ueberlieferung, unt. III, 13. — Syr. מסר. — מסר נפשיה sich einer Gefahr hingeben, sein Leben opfern, Th. B. Baba mez. 47 b. Aehnlich Syr. אמסר wagen. Dann tradere, in mal. p., angeben; מוסר oder מסור Angeber, Verräther. Bernstein und Levy s. v. vergleichen unser Wort mit dem Arab. مسر, welches jedoch nach Fleischer bei Levy „Nachträgliches" II. S. 568, diese Bedeutung nicht hat. Von den drei Bedeutungen, die Freytag nach dem Kamûs für مسر angibt, entspricht nur die mittlere „clanculum diffamavit" unserer letzterwähnten: angeben.

Zur Ueberlieferung Mosis an Josua s. Num 27, 20; Josuas an die Aeltesten Judic. 2. 7; vgl. Ruth 1, 1; der Aeltesten an die Propheten Jerem. 7, 25.

[1]) in der Realencyclop. von Herzog s. v. Thalmud.

Die LA לַזְּקֵנִים und לַנְּבִיאִים mit dem Artikel (s. Varianten 1) stützt sich darauf, dass es sich hier um die an den genannten Stellen, wie auch Josua 23, 1 und 24, 1 bestimmten Aeltesten, resp. Propheten handelt. Trotzdem ist sie unrichtig; denn es müsste sonst gleich dabei וְהַזְּקֵנִים und וְהַנְּבִיאִים heissen. Dass jedoch der Artikel ohne Bedenken weggelassen werden kann, erklärt sich daraus, dass diesen Substantiven an sich schon eine gewisse Bestimmtheit innewohnt; dies schon im Classischen, Ewald, Lehrb. § 277 b und Ende c. In M. u. Th. ist es nicht selten, namentlich bei Standesbezeichnungen, z. B. סנהדרין Sotah IX, 11. נביאים Th. B. Thaanith 27 a und b. זקנים Th. B. Schabbath 29 b. Auch אורים ותומים Sotah IX, 12; u. ö.

AdRN. fügen zwischen זקנים und נביאים noch die שופטים; es sind dies die Judic. 2, 16 genannten; hier scheinen sie in זקנים mit eingeschlossen. (Meïri, Einleitung.)

אנשי כ' הגדולה. Dies ist im Allgemeinen die Bezeichnung für jede grosse Versammlung. So wird das bei Veranlassung der Schändung des „Kebsweibes zu Gibeah" zum Kriege gegen Benjamin versammelte Volk Israel (Jud. 20, 1 ff.) vom Midrasch mit diesem Namen benannt (Esther Rabb. p. 126). Ebenso heissen die um den Maccabäerfürsten feierlich Versammelten συναγωγὴ μεγάλη ἱερέων καὶ λαοῦ κτλ. (I Macc. 14, 28), doch s. Derenbourg, essai sur l'hist. etc. p. 34 f. und Note 2. Sonst jedoch versteht man regelmässig darunter die grosse Versammlung, welche nach der Rückkehr des jüdischen Volks aus dem babylonischen Exil zusammentrat, um die Erledigung mehrerer wichtigen religiösen Angelegenheiten zu übernehmen. Sie wird unter diesem Namen erwähnt Th. B. Berakh. 33 a. Megil. 25 a. Baba bath. 15 a. Sanh. 104 b. AdRN. C. 1. Th. Hieros. Schekalim V, 1. Die Anzahl der Versammelten, in deren Mitte sich mehrere Propheten befanden, betrug 120, wie dies an verschiedenen Stellen bezeugt wird. Th. B. Megil. 17 b, 18 a. Th. Hieros. Megil. I, 5. Specialarbeiten über diese „Synagoga magna" sind aus neuerer Zeit 3 zu nennen: 1) Krochmal: נביאור פסקא אחרת הבאה בברייתא הזכורה:

„אנשי כ״ה כתבו וכו׳״ (Kerem chemed V, S. 63 ff.) 2) Heidenheim, Dr. M.: „Unters. über die Synagoga magna.“ (Stud. u. Krit. 1853, S. 93 ff.) 3) Grätz: „Die grosse Versammlung, ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung, Zeit u. Leistung“ (Frankels Mntsschr. 1857, S. 31 ff. und 61 ff.) Sehr beachtenswerth ist Derenbourg, l. l. chap. II. Vgl. auch Fürst: „Der Kanon des alten Testaments“ S. 21—23. Ersch und Gruber II. Sect. 27, S. 359. Ein Hauptargument für die Historicität der Kenesseth haggedolah findet Grätz (a. a. O. S. 31) darin, dass sie schon von einer Midraschstelle auf biblischen Ursprung zurückgeführt werde, nämlich Midr. Ruth C. 4 (nicht C. 3) S. 45. Diese Stelle ist noch um die folgenden zu vermehren, in denen ebenfalls die Autorschaft der betreffenden Theile von Esra-Nehemiah den „Männern der grossen Synode“ vom Midrasch, resp. Thalmud zuerkannt wird:

1. אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה mit Bezugnahme auf Nehem. 9, 32: הגדול הגבור (Th. B. Joma 69 b.)

2. אמר רבי יהושע ב״ל נחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה דכתיב וצבא השמים לך משתחוים mit Bezugnahme auf Nehem. 9, 6. (Th. B. Baba bath. 25 a und Raschi das. Init. לאבותינו).

3. הרי אנשי כ״ה קראו אותו אברם שנאמר אתה וכו׳ אשר בחרת באברם Nehem. 9, 7. (Midr. Rabb. Genes. C. 46, p. 51 und Th. Hieros. Berackh. 1, 9.)

4. מקרא מלא הוא ואנשי כ״ה פירשוהו אתה עשית את השמים Nehem. 9, 6. (Midr. Rabb. C. 6 und Jalk. I, 10.)

5. באו אנשי כ״ה ואמרו ויברכו שם כבודך Nehem. 9, 5. (Midr. Tanch. Schemoth.) An dieser Stelle ferner אנשי כנסת הגדולה וכו׳ ושמותיה׳ בעורי׳ unter Hinweis auf Esra 2, 53.

6. אכה״ג באו ופירשו אותו ויעשו נאצות גדולות Neh. 9, 18. 26 (Midr. Tanch. 32 c und Rabb. Schemoth C. 41 Anf.)

7. זהו שאכה״ג אומרים חבול חבלנו לך Neh. 1, 7. (Midr. Rabb. Schemoth C. 51, Anf.)

הם אמרו. Leusden und P. Ewald fassen אמר n. als constituere, legem ferre. Dies scheinen schon S. Dur. und Bart. anzunehmen. Es dürfte wohl daher rühren, dass hier das Perf. steht, während die übrigen Sentenzen des Traktats durch אומר oder היה אומר eingeleitet werden, welche Participien den Aus-

sprüchen den Werth von Lebensdevisen verleihen oder doch zeigen, dass der Weise sie im Munde führte היה רגיל לומר כן תמיד (Bart. zu M. 2). Dieser Umstand gibt jedoch kein ausreichendes Motiv, die 3 Worte der „Männer der gr. S." für etwas anderes denn als häufig von ihnen angewandte Rathschläge zu halten, welche sie den Weisen ihrer Zeit ertheilten (S. Baer). Denn auch unt. II. 10 kehrt dasselbe Tempus אמרו wieder, ohne über den sentenzartigen Character der dadurch eingeführten Lehren, einen Zweifel zuzulassen. In der That wird der Ausdruck das. von Bart. so verstanden, הוה מרגלא בפומייהו. (Die Formel ist thalmudisch, s. Berakh. 17 a). Es hat den Anschein, als ob dies „man pflegte zu sagen" im Plural nur durch das Perf. gegeben würde. So lesen wir ausser diesen beiden Stellen noch unt. M. 5 באשתו אמרו und מכאן אמרו חכמים. Besonders aber zeigt sich dies in der Wendung אבל אמרו מי שפרע וכו' Baba mez. IV, 2, welche nach der thalmudischen Auseinandersetzung (Th. B. Baba mez. 48 b) nicht den Sinn haben kann: „aber die Weisen haben gesagt", sondern vielmehr: „aber man pflegte zu sagen", d. h. so oft ein derartiger Fall vorkam, pflegten die Richter im Synhedrion diesen Satz auszusprechen.

הֱוֵי. Der Singular findet sich mit ֵ statt ְ schon in der h. Schrift: הֱוֵה Genes. 27, 29. הֱוֵי Jesaj. 16, 4.

מתונים, St. מתן, wovon המתין warten; daher: langsam, vorsichtig, behutsam. AdRN. haben noch eine weitere Erklärung: seid gelassen, ohne Aufregung, opp. מקפיד, s. unt. zu II. 5. Sie verweisen dabei auf Th. B. Pesach 66 b. Unser Ausdruck findet sich auch in folgender Stelle: מפני מה זכו אנשי חזקי' לארוכות ימים מפני שהיו מתונים בדין ומיושבים בדין Jalkut, II, 961.

העמידו תלמידים, Schüler aufstellen. Zu vergleichen ist das Arab. جعل ponere, dann in eine Lage, einen Zustand bringen, zu etwas machen mit doppelt. Accus. Im classischen Hebr. hat העמיד diese prägnante Bedeutung nicht; nahe kommt jedoch unserer Stelle: נבאים העמדת Nehem. 6, 7. Auch ויעמד שפטים בארץ 2. Par. 19, 5 und העמיד מן הלוים das. 8.

תלמיד. Zur Nominalbildung s. Ewald, Lehrb. § 161, 6. Olshausen § 213 d. Weiss, Studien über die Spr. der M. S. 99.

סיג. St. סוג nach Ges. Thes. 940. Syr. סגא סוגה Cantic. 7, 3.

Die Nothwendigkeit eines vorsichtigen, behutsamen Verfahrens bei Gericht wird Th. B. Sanh. 7 b aus der Nachbarschaft der Bibelverse Exod. 20, 23 und 21, 1 in agadischer Weise dargelegt.

Die Mahnung, recht viele Schüler aufzustellen, findet in den Worten des R. Akiba, wozu sich dieser Weise durch Eccl. 11, 6 angeregt sah, ihren Wiederhall: היו לו תלמידי בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו, Th. B. Jebam. 62 b.

ועשו סיג לתורה. Der Thalmud legt den Weisen ans Herz, einen Zaun um das Gebiet des Gotteswortes zu ziehen, damit es auch dem Unbedachtsamen nicht leicht werde, dasselbe zu verletzen. ושמרתם את-משמרתי heisst es Levit. 18, 30. Daran knüpft der Thalmud (Jebam. 21 a) die Bemerkung: עשו משמרת למשמרתי „schaffet eine Wache um meine Wache." Ebenso Th. B. Moëd Katon 5 a. Vgl. S. Cassel in Ersch und Gruber, II. Section, Band 27, S. 35.

II.

שִׁמְעוֹן [1]הַצַּדִּיק הָיָה [2]מִשְּׁיָרֵי [3]כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה הוּא הָיָה אוֹמֵר עַל שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם [4]עוֹמֵד עַל הַתּוֹרָה וְעַל הָעֲבוֹדָה וְעַל גְּמִילוּת [5]חֲסָדִים:

1. הצדיק הוא היה *E, F.* | 2. מִשִּׁוּרֵי *D, J.* Emd. — מִשִּׁוּרֵי *E, F.* | 3. משיירי אנשי כנסת הגדולה *E, F.* | 4. נברא statt עומד will Jehuda Lerma (citirt bei Uceda zu M. 18 unt) gefunden haben. | 5. החסדים *E, F.*

Schimeon der Gerechte gehörte zu dem Rest der grossen Synode. Er pflegte zu sagen: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Gotteslehre, auf dem Gottesdienst und auf der Uebung von Liebeswerken."

שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה. Diese Worte sind von den neueren Gelehrten, welche die nachbiblische Geschichte der Juden behandeln, so verstanden worden, als ob Simon d. G. der spätesten Entwicklungsphase der Keneseth haggedolah angehört hätte. Man hat demzufolge der Existenz dieser hohen Körperschaft zum mindesten eine Dauer von ca. 1½ Jahrhunderten einräumen zu müssen geglaubt, indem man die Zeit von Nehemias Rückkehr aus Babylon nach Jerusalem bis über Alexander d. Gr. hinaus für sie in Anspruch nahm. Dass Simon d. G. ein Zeitgenosse Alexanders d. Gr. gewesen, geht zunächst aus dem Thalmud Joma 69 a hervor. Josephus (Antiqu. 11, 8) dagegen gibt statt des Simon d. G. dessen Grossvater Jaddua als den Alexander dem Grossen zeitgenössischen Hohenpriester an. Vgl. Derenbourg l. l. chap. III — Die thalmudische Ansicht wird gegen die Behauptung des Josephus von Grätz (in Frankels Mntsschr. VI, S. 48 N. 4) vertheidigt.

Ob es nun in der That mit diesem langen Bestande der Synagoga magna seine Richtigkeit habe, kann mit Fug und Recht bezweifelt werden. Aus den Quellen ist wohl kaum der geringste Beweis für die Hypothese zu erbringen, dass die Behörde der אנשי כנסת הגדולה durch Ergänzung der Abgestorbenen sich in der Höhe von 120 Mitgliedern eine längere Zeit hindurch erhalten hätte. Unsere Stelle beweist dies ebenfalls nicht, indem, wie bekannt, nach der thalmudischen Chronologie die Herrschaft der Perser seit dem Wiederaufbau des h. Tempels bis zur Unterwerfung derselben durch Alexander d. Gr. nur 34 Jahre gewährt. So lehrt es R. Jose in Th. B. Abod. sar. 9 a. Diese chronologische Ansicht drückt eben den Bau des 2. Tempels um den entsprechenden Zeitraum herab, so dass um die Zeit der macedonischen Invasion Simon der Gerechte als „Ueberbleibsel" in den gelichteten Reihen der über ein Menschenalter zuvor gegründeten Synode hervorragte. Diese Auffassung ergibt sich viel ungezwungener aus den Worten unserer M.: היה משירי כ"ה „er war unter den, gehörte zu den übrig Gebliebenen" als jene, welche in den שירי כנסת הגדולה die „Fortsetzer der grossen Ver-

sammlung“ (so z. B. Grätz a. a. O. S. 64) entdecken will. (Dass מן in der That diese Bedeutung: unter haben kann, ist zu ersehen bei Noldius, concord. part. p. 512.) So lassen denn auch die alten Interpreten Simon in direktem Anschluss an Esra die Hohepriesterwürde übernehmen (Meïri, Bart.). Der erstere commentirt משירי כנסת הגדולה durch מאחרוניהם; unrichtig dagegen, weil unerwiesen, ist, was Baer in seinem Commentar sagt: והוא היה האחרון שבהם „er war der Letzte von ihnen.“

Simon ist der erste der Thannaïm. Seine glänzenden persönlichen Vorzüge malt in den hellsten Farben Sirach 50, 1 ff.

משירי. שיר für שאר. Es ist interessant, den Uebergang von א in י in der hebr. und den verwandten semitischen Sprachen zu beachten. Wie weit sich dies im classischen Schriftthum schon zeigt, s. Ewald, Lehrb. § 45 d. Hinzugefügt werde noch das Q'ri בֵּיר für בְּאֵר Jerem. 6, 7. — תְּתַמָּרוּ Jesaj. 61, 6, nach Vielen (z. B. Nachmanides zu Deut. 21, 14) für תתאמרו, vgl. Ps. 94, 4. — Im bibl. Chald. hat bei den Verben mediae Vav der Singular des activen Part. Peal als 2. Consonanten א, das im Plural wohl bleibt, jedoch von der lectio marginalis durchgehends in י verwandelt wird, z. B. קָאֵם (Dan. 2, 31), Plur. קָאְמִין lect. marg. קָיְמִין (das. 3, 3.), Luzzatto, Gramm. der bibl.-chald. Sprache, herausgeg. von Krüger, S. 27. Das Syr. geht in beiden Formen einen Schritt weiter: das active Partic. Peal von קום wird mit א geschrieben, קָאֵם, das jedoch, wie überhaupt jedes Olaph zwischen zwei Vocalen, in der Aussprache als י gilt (kojem); im Plural jedoch wird geradezu י geschrieben קימין. Für die Thargum-Literatur insbesondere ist zu bemerken, dass die früheren, wie Onkel., vielfach noch א haben, wo in den späteren palästinensischen schon י steht. So דשאלתא Deut. 18, 16 שְׁאָר Num. 31, 32. Dagegen in diesen שְׁיֵיל, Paël שַׁיֵּיל, Levy, s. v. — שיור, שיורא und שיירא; aus שאול wird שיול. Weitere Beispiele für diesen Uebergang dürften sich im Chaldäischen schwerlich finden. Sie er-

wähnt auch Petermann, p. 38. Im Syr. wird das א der Verba ע״א ebenfalls meist in ' verwandelt. Ausserdem trifft es sich noch vereinzelt im Aramäischen. Eür diesen Uebergang im Arab. s. Barth, Noten zu Kitâb Al-Fasih, S. 35 ff.

In der M. finden sich von uns. W. beide Formen, sowohl die mit ' wie auch die ursprüngliche. Darauf macht schon S. Dur. an dieser Stelle aufmerksam, שאר Berakh. II, 7. Peah IV, 3. Pesachim X, 4. — שיר dagegen Erubin VII, 9. Schekal. IV, 3. Sebach. V, 1. Negaïm XIV, 1. Ebenso das Verb. שייר Peah I, 3. III, 2. 3. 5. 7. 8. תשייר Kethub. XI, 7. Gitt. IX, 7. Dagegen משואר Peah III, 3. Negaïm X, 3. Geiger, Lebrb. der M. § 17, 1. Weiss, Studien üb. d. Spr. d. M. S. 81. Die Vocalisirung des Wortes שיירים Erubin II, 5 (nicht IV, 2), welche Weiss aus שַׁיָרִים (a. a. O. S. 81) unter der Rubrik Addenda (S. 197) in שְׁיָרִים ändert, ist auch so unrichtig; es muss vielmehr שְׁיָרִים heissen von unserem שְׁיָר. — Von dem classischen בְּאֵר weist die M. noch eine Wortbildung בִּירָאָה auf (Erubin II, 1), welche Weiss in der Aufzählung der mischnitischen Nominalformen übersehen. — הזיה von נזה Sebach, V, 1. 2. Dagegen regulär הזאה Pesach. VI, 6. הודייה von ידה Sot. VII, 7; aber הודאה Berakh. V, 2.

Die Verba ל״א werden in M. u. Th. häufig wie ל״ה behandelt, verwandeln also in den betreffenden Formen dies א in ', z. B. קרינו Berakh. I, 1. מצינו unt. VI, 3.

Von הנא (vgl. unt. zu II, 3.) kommt ein Subst. הנייה Nedar. IX, 10. Von ברא — ברויות unt. M. 12, II, 11 u. ö. Geiger, Lebrb. d. M. § 17, 5.

הוא היה אומר „er pflegte zu sagen", s. ob zu M. 1. s. v. הם אמרו. Fagius verfährt in der Wiedergabe dieses Ausdrucks ganz willkürlich, indem er ihn bald mit dixit. übersetzt: hier, M. 4. 5 u. s. w., bald mit dicebat: M. 3. 6. 14 u. s. w., selbst auch mit dicit: M. 7. 8. 9., oder endlich mit inqnit: M. 18. II, 12. III, 6.

על התורה. In diesem Sinne sagt der Thalmud: גדולה תורה שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם

לא בריתי וגו׳ „Gross ist die Thorah; wäre sie nicht, so hätten Himmel und Erde keinen Bestand; denn so heisst es: „„wäre mein Bund nicht, so u. s. w.““ (Jerem. 33, 25), Th. B. Nedarim 32 a. Ferner אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן „Die Welt könnte nicht bestehen ohne die Athemzüge der lernenden Jugend“, Th. B. Schabb. 119 b.

ועל העבודה. Unter עבודה ist h., wie immer im engeren Sinne, der Opfercultus zu verstehen; s. Th. B. Baba kama 82 b und Parallelst. Die dortige Erzählung ist als strenghistorische (vgl. Jos. Antiqu. 14, 2, 2.) von besonderer Beweiskraft. In gleichem Sinne heisst es: אילולא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ. מעמדות sind die Priesterabtheilungen, Th. B. Megill. 31 b. Vgl. noch die unt. S. 12 citirte Stelle aus Th. Hier. Thaanith IV, 2. — Nach Zerstörung des h. Tempels, als an die Stelle des Opfers das Gebet getreten war, ging auch die Bezeichnung עבודה von jenem auf dieses über. Von vielen Belegstellen sei nur eine erwähnt: תניא לאהבה וגו׳ איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה. „Es steht geschrieben: euren Gott zu lieben und ihm zu dienen von ganzem Herzen! (Deut. 11. 13); welches ist der innere Gottesdienst? das Gebet.“ Th. B. Thaanith 2 a.

ועל גמילות חסדים. Von diesem dritten Pfeiler, auf welchen sich die Welt stützt, heisst es an anderem Orte: העולם מתחילה לא נברא אלא בחסד שנאמר עולם חסד יבנה וגו׳. „Die Welt ist von Anbeginn durch Liebe erschaffen worden, denn so heisst es (Ps. 89, 3): Die Welt wurde in Liebe gebaut.“

גמילות. Die Nominalform auf ות ist im classischen Schriftthum weit seltener als im Neuhebräischen. Dort finden wie sie z. B. in מלכות, גלות, נאות. Für dieselbe in der M. nur einige Beispiele: זכות unt. M. 6, פורענות M. 7, רבנות M. 10, רשות das., II, 3. III, 15. אישות Verehelichung, Ned. VIII, 7. עניות das. IX, 10. Kidd. IV, 14. עשירות, נערות und זקנות das.

גמילות חסד. Für diesen Terminus dürften wir wohl die erste Andeutung finden in dem Bibelverse חסדי ד׳ אזכיר וגו׳ כעל כל אשר גמלנו Jesaj. 63, 7. Im Tharg. erscheint er bereits mehrmals: ולית גמלי חסדא als Paraphrase zu ואין חסד Hosea 4, 1. ולמרחם גמילות

מלכי גמלי חסדא, Version zu ואהבת חסד Michah 6, 8. חסדא zu מלכי חסד 1. Reg. 20, 31.

גמל heisst nicht retribuere, wie Fagius irrthümlich wiedergibt, sondern tribuere, Ges. Thes. S. 292. Am besten ersichtlich ist dies aus Genes. 50, 15, wo גמל und השב: Anthun und Vergelten dicht bei einander stehn. חסד ist eigentlich das von dem Gewöhnlichen Abgesonderte, Ausgezeichnete, verwandt mit חצץ, Ges. Thes. p. 502. Maim. erklärt es durch ההפלגה בדבר שמפליגים בו (More Nebuchim III, 53.) Im engeren Sinne versteht man darunter jedes liebevolle, uneigennützige Wirken, wie es Bart. richtig illustrirt: לשמח חתנים ולנחם אבלים ולבקר חולים ולקבור מתים וכיוצא בזה, kurz: dem Mitmenschen in allen Lagen des Lebens hilfreich zur Seite zu stehen, Freude und Schmerz mit ihm zu theilen. Vgl. Th. B. Sotah 14 a.; Kimchi und Aben Esra zu Michah a. a. O., ersteren auch zu Hosea a. a. O. Gemiluth chassadim gehört zu denjenigen Dingen, für die keine Grenze bestimmt ist, welche den Menschen hienieden schon beglücken, ihm den vollen Lohn jedoch erst in himmlischer Glückseligkeit in Aussicht stellen. Peah I, 1 „Dreifach", sagt der Thalmud, „sind die Vorzüge der גמילות חסדים vor der צדקה" (Almosen; vgl. zu M. 8 s. v. כזכאין): 1) Diese wird mit Geld abgethan; jene geschieht ebensosehr durch persönliche Bemühung. 2) Diese gilt nur den Armen, jene auch den Reichen; 3) diese nur den Lebenden, jene selbst den Todten. (Th. B. Succah 49 b.) Diesem Sinne entspricht die Bedeutung von חָסִיד in der Stelle: שלי שלך ושלך שלך „das Meine sei dein und das Deine sei dein" (unt. V, 10.) vollkommen, indem es diejenige Gesinnung ausdrückt, welche zum Wohle des Mitmenschen Alles hinzugeben bereit ist, ohne Gegendienste dafür zu beanspruchen. Allerdings tritt der חסיד dort in den benachbarten Mischnahs V, 11. 13. 14 in freierer Weise, nämlich als derjenige auf, der sich vor all den übrigen Arten auszeichnet. Denn dies dürfte wohl das den verschiedenartigen Anwendungen des Wortes a. a. O. gemeinsame Moment sein, eine Annahme, wodurch wir bei der Grundbedeutung von חסד stehen bleiben. Vgl. übrigens unt. zu II. 5.

Es ist höchst beachtenswerth, wie weit Aristoteles, dessen Ethik in ihrer Gesammtanlage so viel Herrliches bietet, in seiner Ansicht über solch uneigennützige Wohlthatsbezeugung hinter der hier dargelegten jüdischen Anschauung zurückbleibt. Ist von der Erweisung von Wohlthaten solchen Personen gegenüber, von denen eine Gegenleistung schlechterdings nicht zu erwarten steht, bei ihm überhaupt nicht die Rede: „βούλονται (sc. οἱ εὖνοι) γὰρ μόνον τἀγαθά, οἷς εἰσιν εὖνοι. συμπράξαιεν δ' οὐδὲν ἄν, οὐδ' ὀχληθεῖεν ὑπὲρ αὐτῶν“ (Ethic. Nic. i. 5. 1167a 8ff.), so ist es noch bemerkenswerther, dass ihm sogar in einem gewissen Freundschaftsverhältniss, demjenigen nämlich, dessen Zweck die Gewährung gegenseitigen Nutzens, und in welchem zwei Arten von Freundschaftspflichten zu unterscheiden seien, eine gesetzliche und eine ethische: „καὶ τῆς κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίας ἡ μὲν ἠθική, ἡ δὲ νομική“ (a. a. O. ϑ. 15. 1162b 22), auch in der Ausübung dieser ethischen Pflicht für eine Leistung ohne Aussicht auf Gegenleistung das Verständniss abgeht, so dass es ihm sogar an einem Ausdruck zur Bezeichnung desselben gebricht; s. a. a. O. Z. 31ff., besonders Z. 34ff.: „τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὸ βούλεσθαι μὲν πάντας ἢ τοὺς πλείστους τὰ καλὰ, προαιρεῖσθαι δὲ τὰ ὠφέλιμα. καλὸν δὲ τὸ εὖ ποιεῖν, μὴ ἵνα ἀντιπάθῃ. ὠφέλιμον δὲ τὸ εὐεργετεῖσθαι“. Vgl. hierzu Stahr, Aristoteles Ethik S. 309, Anm. 6.

Unsre ganze Mischnah wird citirt Th. Hieros. Taanith IV, 2 (gegen Ende). Darauf heisst es: ושלשתן בפסוק אחד ואשים דברי בפיך זו תורה ובצל ידי כסיתיך זו גמילות חסדים וכו׳ לנטע שמים וליסד ארץ אילו הקרבנות (Jesaj. 51, 16). Vgl. auch Dukes, Rabb. Blumenlese No. 562 und unt. zu M. 18.

III.

[1]אַנְטִיגְנוֹס אִישׁ [2]סוֹכוֹ קִבֵּל מִשִּׁמְעוֹן הַצַּדִּיק. הוּא הָיָה אוֹמֵר אַל־תִּהְיוּ [3]כַּעֲבָדִים [4]הַמְשַׁמְּשִׁין אֶת [5]הָרַב עַל מְנָת לְקַבֵּל פְּרָס [6]אֶלָּא [7]הֱווּ כַּעֲבָדִים [4]הַמְשַׁמְּשִׁין אֶת [5]הָרַב עַל מְנָת [8]שֶׁלֹּא לְקַבֵּל פְּרָס [9]וִיהִי [10]מוֹרָא שָׁמַיִם [11]עֲלֵיכֶם:

1. אַנְטִיגְנֵס S. Dur. אנטוגנוס *E*, *F.* | 2. שוכו *B*, *E*, Abrav. שׁוֹכָה *F.* | 3. כָּעבדים *E.* | 4. המשמשים Th.-Ed. *C.* | 5. הָרַב *E.* J. Emd. | אֵלָּא *E*, jedenfalls verschrieben für אֶלָּא, wie dieser Cod. in M. 17 2 Mal hat. | 7. הֱיוּ *E*, *F*, AdRN. ed. Taussig S. 27. Diese LA nehmen an Landau, Sachs, Baer. | 8. שלא על מנת לקבל, M. u. Th.-Ed., Moses Alaschkar bei Uceda, Heller. Die von uns vorgezogene LA haben jedoch sonst alle guten Editt., Commentare und Mss. | 9. ויהא S. Dur. | 10. מורא שם שמים *E.* | 11. עליכם בדי שיהיה שברכם כפול לעתיד לבא AdRN. C. 5.

Antigonos aus Socho empfing (die Lehre sc.) von Schimeon dem Gerechten. Er pflegte zu sagen: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen in dem Gedanken Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen (auch) in dem Gedanken, keinen Lohn zu empfangen; und Gottesfurcht möge bei euch sein.“

אנטיגנוס. S. Dur. bezeichnet die LA. אנטיגנס als die ältere; Baer berichtet, dieselbe in 2 Hdschrr. gefunden zu haben. Da sie jedoch in keiner unsrer sechs Hdschrr. sich findet, noch auch sonst von einem älteren Commentar erwähnt wird, so bieten die genannten Zeugnisse keinen genügenden Grund, von der recipirten LA abzugehen. Der Name אנטיגנוס ist in M. u. Th. nicht selten, z. B. ר׳ חנינא בן אנטיגנוס

Bekhoroth VI, 3. 4. 10. 11. VII, 2. 5. Th. B. Nidd. 5 a. Cholin 18 b. Es ist dies der griechische Name Ἀντίγονος. Dieselbe Endung haben die Eigennamen סומכוס (Σύμμαχος) Baba mez. VI, 5. Cholin V, 3. Th. B. Nasir 49 b; הורקנוס (Ὑρκανός) unt. II, 8 und v. a.

שוכו, eine im Stamme Juda liegende Stadt. (Jos. 15, 35.) Sie lag in der Niederung (das. 33); auf dem Berge lag שוכה, wofür das Q'ri dieselbe Form auf ו bietet (das. 48.)

קבל. Sollte dieser Ausdruck in unserer wie in den folgenden Mischnahs die ununterbrochene Anreihung in der Traditionskette bezeichnen, so würden sich hieraus chronologische Schwierigkeiten ergeben. Denn wenn der unmittelbar voraufgehende Simon d. G. in der Zeit Alexanders d. Gr. lebte, die zwischen diesem und dem (unt. M 12) vorzuführenden Hillel, welch' letzterer nach Th. B. Schabb. 15 a 100 Jahre vor der Zerstörung des Tempels, also c. 30 v. ü. Z. zu setzen. liegenden 5 Gelehrtengeschlechter aber direkt an einander grenzten, so müsste für jedes derselben eine Dauer von durchschnittlich 54 Jahren angenommen werden. Da dies geradezu undenkbar, so kann die in unserem Perek angegebene Reihenfolge nur unter Annahme einer oder mehrerer Lücken zu verstehen sein. Ob man besser thut, eine solche vor oder nach Antigonus anzunehmen, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Frankel, welcher sich hinsichtlich der Zeit Simons d. G der thalmudischen Ansicht anschliesst, lässt entweder während dessen Lebenszeit oder unmittelbar nach seinem Tode in der geistigen Bewegung einen Stillstand eintreten, welcher sich aus dem Erscheinen Alexanders in Vorderasien und den damit verbundenen mehrjährigen Kriegswirren herleitet. (Mntsschr. VII, S. 423 und Hodeg. in Mischnam S. 30 Z. 28 ff.) Dagegen nimmt Zunz (Gottesd. Vortr. S 37 Anm.) die Lücke zwischen Antigonus, dessen Blüthezeit er um 190 fallen lässt, und Jose ben Joëser, der c. 150—140 gewirkt habe, an. Als Veranlassung gelten ihm die „Maccabäischen Kriege und das Auftreten von Zadok und Böothus, der sectirenden Schüler des Antigonus.“ Dieses letzte Motiv wird jegoch durch die Darstellung des Ereignisses in der Quelle (AdRN. C. 5),

wonach erst ein späteres Schülergeschlecht durch Antigonus Worte zum Abfall kam, illusorisch. S. unt. S. 17 f.

Aus dem Dargelegten entnehmen wir, dass קבל in unseren Mischnahs nicht immer die Unmittelbarkeit des Empfangens ausdrücken will.[1]) Vgl. Grätz (Frankels Montsschr. VI, S. 50 Anm.) P. Ewald und Landau thun daher nicht gut, ... קבל מ durch: Schüler des ....“ wiederzugeben. Völlig unberechtigt ist die Ansicht von Frankel (Montsschr. VI, S. 424 und Hodeg. in Mischn. a. a. O. Z. 23) welcher zu unserem Worte הנשיאות suppliren und ihm demzufolge die Bedeutung: die Präsidentschaft empfangen supponiren zu können vermeint. Dies rührt von seiner Hypothese her, nach welcher die P. Aboth ursprünglich die historische Aufzählung der Synhedrien, resp. Synhedrialpräsidenten zum Zweck gehabt. Abgesehen davon, dass קבל und קבלו in den vorliegenden Mischnahs offenbar nichts anderes sagen wollen als קבל תורה (M 1), und dass die Annahme von Lücken oder indirektem Ueberkommen durchaus nicht nöthigt, von dem eigentlichen Begriffe des קבל abzugehen, müsste die von Frankel beliebte Bedeutung erst bewiesen werden, ehe man sie widerlegen könnte.

המשמשין. St. שמש dienen, im classischen Hebraïsmus ungebräuchlich. Das Chald. hat Paël, das Syr. Paël und Ethpaal; M. u. Th. Piel und Hithpael. Es scheint verwandt mit שמש Sonne, dessen Etymologie noch unbestimmt. Fleischer statuirt (in Levy's Wörterb. II, S. 578) als Grundbegr. geschäftig hin- und herlaufen, was im Arab. seine Begründung findet, z. B. סמסם celer.

מנת. Ueber die Nominalbildung s. Ewald, Lehrb. §. 187 d. Olshausen § 108 C und 165 i. Der Stamm ist מָנָה, verwdt. mit מנן und מנה. Die Wurzel מן bedeutet: austheilen, messen, wägen. In der h. Schrift heisst מנת Antheil, Syr. מנתא. In den

[1]) Zu demselben Resultate muss übrigens auch der gelangen, welcher Simon d. G. um 200 v. ü. Z. setzt, indem auch dann auf jedes der 5 aufeinanderfolgenden Gelehrtengeschlechter durchschnittlich 34 Jahre kämen, was immerhin höchst unwahrscheinlich ist.

Thargumim dagegen und weit häufiger noch in M. u. Th. Abgewogenes, Abgemachtes, Voraussetzung. Dies nämlich in der Verbindung: על מנת unter der Voraussetzung, in dem Gedanken. Es wird auf 4fache Weise construirt:

1) mit dem Infinitiv vermittelst der Partikel לְ; so hier; על מנת ללמד und ע׳ מ׳ לעשות unt. IV, 5, VI, 6.

2) mit dem Verbo finito vermittelst der Partikel שֶׁ: a) unter der Voraussetzung, dass etwas ist, Kidd. II, 2. 3. 5. III, 2. 3: ע׳ מ׳ שיש לו. — b) unter der Bedingung, dass etwas geschehen werde, Peah V, 6. Keth. XII, 2. Gitt. VII, 5. 6. Kidd. III, 2: ע׳ מ׳ שאתן.

3) mit dem Substantiv: auf Grund von etwas: ע׳ מ׳ כתובתה „auf Grund ihres Ehecontraktes" Keth. IX, 9. S. auch Raschi zu Th. B. Bézah 37 b oben Init. ע׳ מ׳ אותו חלוק עליו לצפון.

4) absolut: ע׳ מנת כן „in dieser Absicht, in diesem Gedanken, Keth. IX, 9.

Hierher gehört auch: על מנתו, die LA des Aruch in Baba bath. X, 8: auf jenen gestützt; in unsern Ausgaben, sowohl in M., wie in Th., steht dafür על אמונתו, der Bedeutung nach dass. — Weiss, Studien über die Spr. d. M. (S. 120) will in מנת das griechische μένος entdeckt haben. Mit Unrecht; denn einerseits steht die Ableitung vom echt-hebr. מנה fest; andererseits hat die Verbindung classischer Nomina mit Partikeln zur Bildung neuer Ausdrucksweisen im Neuhebr. nichts Befremdliches, so: בשביל wegen, Sabb. II, 5. Baba mez. V, 10. — בשביל שֶׁ..... damit, Sabb. II, 4. III, 3. Keth. XIII, 3. Baba mez V, 10. — בזמן שֶׁ... wenn (rein conditional), Sabb. VI. 1. 2. 5. Nedar. VI, 6. Gitt. I, 5. — מִיַּד alsbald, sofort, Jebam. III, 10. VIII, 3. Gitt. VI, 4 (bis)

דַּיָּהּ שֶׁ... genug für sie, dass, Nedar. IX, 5.

פ׳ פרם. Levy, Chald. Wörterb. S. 293 sieht in das griechische φόρος. Sollte es jedoch nicht semitischen Ursprungs sein? Unzweifelhaft ist dies beim Verbum פרם der Fall, das, wie so viele von der Wurzel פר hergeleitete, zunächst brechen bedeutet. So

ופרס, Tharg. zu II Reg. 4, 39, Tw. ויפלח. Hieraus entstanden 2 abgeleitete Bedeutungen: 1) ausbreiten, die im Chald. weit häufiger als die Grundbedeutung. Im Hebr. ist dafür פרש; Syr. פרס. Im Arab. steht פרס dirripuit der Grundbedeutung näher; dagegen פרש dispersit. 2) bestimmen, abschätzen, als Version für ערך Onkel. zu Lev. 27, 2 ff. 8. 12. 14. Demgemäss hiesse unser Nomen das Bestimmte, die Gabe, der Lohn. Aehnlich ist der Uebergang beim Arab. פרץ insecuit in die Bed. definivit, Subst. פרץ (phardun) donum definitum.

על מנת שלא לקבל פרס. Die andere LA שלא ע"מ u. s. w. (vgl die Varianten zur M. No. 6) scheint für den ersten Blick den Vorzug vor der unsrigen zu verdienen. Denn dass man Gott diene ohne die Absicht, Lohn zu erhalten, scheint eine billigere Forderung, als Gott zu dienen in der Voraussetzung, keinen Lohn zu erhalten. Allein diese von uns angenommene LA hat eine so grosse Anzahl der bewährtesten Zeugen, deren viele die andere landläufige unserer Editionen ausdrücklich zurückweisen, auf ihrer Seite, dass die Annahme ihrer Ursprünglichkeit schon dadurch fast unumstösslich wird. Diese Zeugen sind: 1) alle verglichenen Handschr. 2) Jechiel b. R. Jekutiel im ספר מעלות המדות, Abschn. II, wo er unsere Stelle citirt. (Handschriftl. Exempl. auf hies. Königl. Bibl. Ueber den Verfasser s. Zunz, Synag. Poesie. S. 351. Frankel, Monatsschr. VI, S. 399.) 3) AdRN. ed. Taussig, S. 27. 4) Raschi in seinem Thalmud-Exemplar Abodah sarah 19 a. 5) Meïri. 6) S. Dur. 7) Sam. Ucceda. 8) J. Emd. 9) Bechai im חובת הלבבות IV, 4 (gegen Ende)

Der hohe Grad von Wahrscheinlichkeit, den die LA durch diese seltene Uebereinstimmung fast aller maassgebenden Zeugen erlangt, steigert sich noch, wenn man das Schicksal bedenkt, dem diese Worte nach der Mittheilung der AdRN. verfielen. A. a. O. C. 5 wird nämlich berichtet, der Ausspruch des Antigonus hätte eine spätere Generation im dem Glauben an eine zukünftige Welt wankend gemacht, so dass sie, an dereinstiger Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen verzweifelnd, von der Thora gelassen und die Sekten der Sadducäer und Boöthu-

säer gegründet hätten. Für P. Ewald ist diese Ueberlieferung „reine Fabel.“ Frankel (Ueber den Lapidarstyl der thalmudischen Historik, Mntsschr. I, S. 208 ff.) giebt zu, dass „die sadducäische Sekte mit Recht mit Antigonus in historische Verbindung gebracht werde“. nimmt jedoch an, Antig. habe sich in umgekehrter Weise „durch den allmälig sich entwickelnden Sadducäismus (eig. Epikuräismus) zu seinem Spruche veranlasst“ gesehen. Mit dieser Lehre אל תהיו כעבדים bis לקבל פרס ist nach Fr. der „Dienst des Herrn in reinster Absicht, nicht in der Erwartung eines Lohnes, dem Streben der Epikuräer bei der Uebung der Tugend nach dem darin liegenden höchsten Gut entgegengesetzt.“

Sei es nun auch zugegeben, dass die Verbreitung philosophischer Lebensanschauungen aus Griechenland, insbesondere die der Epikuräer, schon bei Lebzeiten des Antigonus in Judäa stattgefunden habe, indem zwischen seinem geistigen Vorgänger Simon d. G. und ihm eine längere Zeit verflossen sein mag, (s. ob. S. 14) so dürfte sich dennoch die Hypothese von Fr. durch folgende Einwände erledigen:

1) Es wird nirgends bemerkt, dass die Sadducäer, gegen welche die Spitze des Ant.'schen Spruches nach Fr. gerichtet, auch darin mit den Epikuräern gleichen Sinnes gewesen wären, dass die Tugend um des in ihr liegenden höchsten Gutes willen geübt werden müsse. Den Berührungspunkt der beiden geistigen Richtungen bildete vielmehr die Ableugnung der Vorsehung.

2) Der Uebung der Tugend um der in ihr liegenden höchsten Lust willen würde sich Ant. schwerlich bemüssigt gesehen haben entgegenzutreten. Hätte er es aber doch thun wollen, so hätte ihm wahrlich ein zweckentsprechenderes Wort zu Gebote gestanden als אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, indem doch nicht leicht Jemand auf den Gedanken kommen konnte, aus der Mahnung, Gott nicht zu dienen, um Lohn zu empfangen, einen Gegensatz gegen die dargelegte epikuräische Ansicht herauszufinden. Die Epikuräer selbst hätten gewiss keinen Anstand genommen, diesen Satz des jüdischen Weisen zu unterschreiben.

3) Ein Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Quelle oder wenigstens dieses Berichtes derselben bringt Fr. nicht vor. Welche Veranlassung könnte man haben, die Sache, wie sie dort erzählt wird, in der von Fr. beliebten, soeben dargelegten Weise auf den Kopf zu stellen?

Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, dass die epikuräische Anschauung erst in späterer Zeit lange nach Ant. angefangen, in Judäa Raum zu gewinnen, dass sie auf die Entstehung und Ausbildung der sadducäischen Sekte von Einfluss gewesen sei, und dass endlich diese, um für die Leugnung der Vorsehung, womit sie sich im schroffsten Gegensatz gegen die jüdische Lehre befand, einen Rückhalt zu besitzen, das Wort des alten Weisen, dem die Länge der Zeit bereits eine hohe Autorität verliehen hatte, ergriffen, um es zu ihren Zwecken auszubeuten.

Hieraus nun lässt sich entnehmen, dass die ursprüngliche Fassung des Spruches die von uns angegebene gewesen sein wird, da sich aus ihr viel leichter eine Negirung der zukünftigen Welt demonstriren liess als aus der anderen. Aber gerade desshalb, weil diesen Worten das beklagenswerthe Loos zugefallen war, der sadducäischen Leugnung Vorschub zu leisten, fand man sich in späteren Zeiten bewogen, durch eine kleine Aenderung den reinen Sinn des Antig.'schen Spruches klarer hervortreten zu lassen.

Diese Umstellung der Worte על מנת שלא in שלא על מנת ist sehr einfach und glücklich. Nichts weniger als glücklich ist jedoch eine Interpolation von gleicher Tendenz, welche sich in den Editionen der AdRN. unmittelbar hinter unserer M. findet; da heisst es nämlich: ויהי מורא שמים עליכם כדי שיהיה שברכם כפול לעתיד לבא „damit euch doppelter Lohn werde in der zukünftigen Welt." Es nimmt sich sonderbar genug aus, wenn im engsten Anschluss daran die AdRN. erzählen, dass solche Worte den Glauben an eine zukünftige Belohnung erschüttert haben. Das Einschiebsel fehlt in der Ed. Taussig. (S. 27.)

Was nun endlich den thatsächlichen Inhalt der Antig.'schen Worte betrifft, so braucht nicht erst gesagt zu werden, wie weit entfernt der Nachfolger eines Schimeon hazzaddik war, über den dereinstigen Lohn

der Gerechten Zweifel zu hegen. Die positive Seite von dem ersten Theile seines Spruches zielt nur dahin, dass man Gott verehren und lieben möge selbst in dem Gedanken, es werde kein Lohn eintreffen, wie es von Meïri hier und Raschi zu Th. B. Abodah sarah 19a lichtvoll auseinandergesetzt wird. S. Duran motivirt diese Aufforderung des Antig. damit, dass man sich jederzeit vergegenwärtigen möge, wie weit man gegen die bereits empfangenen Wohlthaten Gottes noch im Rückstande sei.

Zu dem Gedanken, dass die Tugend um ihrer selbst, nicht um irdischen oder himmlischen Lohnes willen geübt werden müsse, sind zu vergleichen die Worte Plato's: „αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον εὕρομεν καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια“[1]) De Republ. 612 B.

Wie wenig hierdurch eine dereinstige Belohnung von Plato in Abrede gestellt wird, ist aus derselben Stelle in ihrem weiteren Verlaufe ersichtlich: „καὶ τοὺς μισθοὺς τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ ἀποδοῦναι, ὅσους καὶ οἵους τῇ ψυχῇ παρέχει παρ' ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν, ζῶντός τε ἔτι τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐπειδὰν τελευτήσῃ,“ das. B und C. Kurz und treffend sagt Aristoteles: „τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν, τῶν δι' αὐτὰ αἱρετῶν,“ Ethic. Nic. χ. 6. 1176 b 8 f.

„Allein sie soll auch Lohn der Unsterblichkeit entbehren können“, sc. die Tugend, Klopstock in dem Gedichte „der Rheinwein“.

מורא שמים. J. Emd. erklärt שמים durch נשגב, Landau in gleichem Sinne durch התרוממות; dieser gibt es demgemäss in seiner Uebersetzung durch erhabene Ehrfurcht wieder. Diese letzten Worte der M. enthielten nämlich nur die Folge von der Beachtung der voraufgehenden Mahnung: „alsdann, wenn ihr Gott in reinster Absicht dienet, wird erhebende Gottesfurcht bei euch sein.“ Allein diese Auffassung von שמים widerspricht durchgehends dem Sinne der Stellen, in welchen dies Wort wie hier oder

[1]) *δικαιοσύνη* ist hier, wie gewöhnlich bei Plato, die vollendete Tugend. So auch bei Aristoteles, s. unt. zu M. 18, unter: על הדין.

in ähnlicher Verbindung steht, z. B. wie hier unt. IV, 12. — שם שמים M. 11. II. 2. IV, 11. מחלל שם ש׳ IV, 4. מלכות ש׳ Berakh. II, 5. דיני ש׳, opp. דיני אדם Baba kama VI, 4. מלאכת ש׳ Th. B. Schabb. 28 a u. b. שלל ש׳ Sanh. 10, 6 u. ö. In allen solchen Zusammensetzungen steht שמים metonymisch für Gott, wie es auch ohne weitere Verbindung vorkommt, Rosch hasch. II, 7. Nedar. II, 4. IV, 3. X, 6. XI, 11. In diesem Sinne ist es auch in das NT. übergegangen: „τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων“; Matth. 21, 25.

Die verschiedenen thalmudischen Bezeichnungen für Gott sind gesammelt bei Dukes, Rabb. Blumenlese zu No. 582. Auffallenderweise ist uns. W. dabei übergangen.

Die beiden Hauptgedanken der M. stehen in dem Verhältniss, dass zuerst zum Dienste des Herrn מאהבה aus reiner Liebe aufgefordert wird, womit sich dann auch מורא שמים verbinden muss, um dem Menschen wahrhaft religiösen Werth zu verleihen (Meïri. R. Ephraim,[1]) Ibn. Naamias,[1]) S. Dur., Bart.) Vgl. Deut. 13, 4 b u. 5 a.

[1]) citirt bei Uceda.

IV.

[1]יוֹסֵי בֶן־יוֹעֶזֶר אִישׁ צְרֵדָה [2]וְיוֹסֵי בֶן יוֹחָנָן אִישׁ [3]יְרוּשָׁלַיִם קִבְּלוּ
[4]מֵהֶם [5]יוֹסֵי בֶן יוֹעֶזֶר אוֹמֵר יְהִי בֵיתְךָ בֵּית וַעַד לַחֲכָמִים [6]וֶהֱוֵי [7]מִתְאַבֵּק
בַּעֲפַר רַגְלֵיהֶם [6]וֶהֱוֵי [8]שׁוֹתֶה [9]בְצָמָא אֶת־דִּבְרֵיהֶם׃

1. In AdRN. fehlt der erste Passus bis מהם. — ר׳ יוסי *D.* — יוסף *B, C,* S. Dur., Th. B. Themurah 16 a, Chag. II. 7; dagegen unsre LA ib 2. | 2. יוסף *A, B, C, E, F,* S. Dur. Th. B. Chag. 16 a. | 3. ירושלם *A, B, C, E,* S. Dur. | 4. ממנו *B, C, D, E, F,* S. Dur. | 5. יוסף *B, C,* S. Dur. | 6. והוי *E.* — והוה J. Emd.,

Sachs, Baer. | 7. מְתְאַבֵּק Baer. | 8. ושוחה *A*, *D*, *E*, *F*, AdRN. ed. Taussig S. 28. | 9. בְּצָמְאָה *E*, *F*, AdRN. ed. Taussig S. 28. Jedoch בצומאה das. S. 30.

Jose ben Joëser aus Zeredah und Jose ben Jochanan aus Jerusalem empfingen von ihnen. Jose ben Joëser pflegte zu sagen: „Dein Haus sei ein Versammlungsplatz für Weise, und bestaube dich mit dem Staube ihrer Füsse, und trinke mit Durst ihre Worte."

Vorbemerkung. Von dieser Mischnah an werden je 2 Weisen vorgeführt, welche in gemeinsamem Wirken die religiösen und gelehrten Angelegenheiten des jüdischen Volkes leiteten. Im Ganzen sind es 5 Paare, זוגות, (Th. B. Chag. 16 b. Tosephta zu Jadajim II.), wie sie hier M. 4, 6, 8, 10, 12 genannt werden. Ebenso finden sie sich zusammengestellt Chag. II, 2. Sie folgen hier zugleich mit der ungefähren Angabe ihrer Blüthezeit, letztere nach Zunz, Gottesdienstl. Vortr. S. 137, Anm.

Tabelle:

Nasi.	Ab beth din.	
1. Jose, ben Joëser aus Zeredah	Jose ben Jochanan aus Jerusalem	150—40.
2. Josua b. Perachjah	Nitai aus Arbel	120—110.
3. Juda ben Tabbai	Simon ben Schetach	90—80.
4. Schemajah	Abtalion	60—50.
5. Hillel	Schammai	30—20.

Nach Chag. a. a. O. war an Schammai's Stelle ursprünglich ein Menachem, welcher jenem späterhin den Platz räumte. Von den Genannten besass je der

erste die Würde des נשיא, „Fürsten", der zweite die des אב בית דין, „Präses des Gerichtshofes." Dies die Ansicht des R. Meïr, während nach den „Weisen" das dritte Paar die umgekehrte Stellung einnahm. — Ueber die זוגות s. Juchasin, ed. Filipowski, p. 14–18. Grätz, Geschichte d. Juden III, S. 7. 11. 88 f. 118 ff. 172 ff. 178 ff. Das. Note 12, 14, 17.

צרדה I Reg. 11, 26. II Par. 4, 17.

קבלו מהם. Dies die LA unserer Editionen. In Folge dessen lässt Heller den Jose ben Joëser und Jose ben Jochanan von Simon d. G. und Antigonus empfangen haben. Die lectio marginalis bietet dagegen die unter No. 4 der Varianten angeführte LA ממנו, welche ferner noch von Fag., Leusd. und Surenh. angenommen wird. Die Richtigkeit der LA dürfte davon abhängen, ob das erste „Paar" unmittelbar auf Antigonus folgte oder nicht; s. ob. M. 3 unter קבל. Wenn ein längerer Zwischenraum zwischen Antig. und dem ersten „Paar" eingetreten, so bedeutet מהם von ihm und seinen ungenannten Schülern.

ועד; Stamm יעד bedeutet: Einem etwas ansagen, wie den Ort, wo man sich treffen wolle, Ges. Thes. s. v. und Artikel יעץ. Arab. وعد promisit. — בית ועד, ebenso Sotah IX, 15. Dieselbe Stelle findet sich Th. B. Sanh. 97 a, wo Raschi uns. W. erklärt מקום שתלמידי חכמים מתוועדין שם ללמוד תורה. Demnach ist es gleichbedeutend mit בית אולפנא, בית רבנן: domus conciliabuli (Fag.), domus conventus (Leusd.). Syr. ועדא. Aehnlich מקום הועד = סנהדרין Rosch hasch. IV, 4. (בית אולפנא ist auch die Version des Onkel. für אוהל מועד Exod. 33, 7.) Vgl. Vitringa, de synagoga vetere S. 141 f.

מתאבק, Denominativ von אבק. Von diesem Nomen existirt schon im classischen Schriftthum ein Denom. נאבק Genes. 32, 25. 26. Die Bildung von Denominativis geschieht gerne in der Form des Hithpael, Ewald, Lehrb. § 126 b.

והוי מתאבק בעפר רגליהם et esto pulverisans in pulvere (Fag.) יושב לפניו על הארץ וכל דבר שיצא מפיו קבליהו עליך וכו׳ AdRN. C. 6. Vgl. Prov. 13, 20. Das Bild ist von der orientalischen Sitte hergeleitet, welche den Schülern ihren Platz zu Füssen des Lehrers an-

wies. S. Th. B. Baba mezia 84 b. Sanh. 17 b. Sebach. 5 a. Auch Raschi zu Megillah 27 b. unt. Init. ולא פסעתי. — „Ἐγώ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος, ... παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος", Act. 22, 3. Luc. 10, 39.

Gross ist die Ehrerbietung, welche nach jüdischer Sitte der Schüler dem Lehrer zu bezeugen hat. מורא רבך כמורא שמים „die Ehrerbietung gegen deinen Lehrer sei wie die Ehrerbietung gegen Gott", unt. IV, 12. Vgl. auch unt. VI, 3. Zur wahren Werthschätzung der Ausbildung des Geistes und der Veredlung des Herzens ist unerlässliche Bedingung, dass das Wissen nicht um Geldespreis feilgeboten werde. Da die Erfüllung dieser Bedingung durch das Hillelitische Wort ודאשתמש בתגא חלף (unt. M. 13), dessen unbedingte Anerkennung dem Judenthum zur schönsten Zierde gereicht, verbürgt ist, so blieb auch das Bewusstsein von den dem Lehrer zu zollenden Ehrenbezeugungen in ungetrübter Reinheit erhalten. Dies erinnert an den Ausspruch des Arist: „Οὕτω δ'ἔοικε καὶ τοῖς φιλοσοφίας κοινωνήσασιν· οὐ γὰρ πρὸς χρήμαθ' ἡ ἀξία μετρεῖται· τιμή τ' ἰσόρροπος οὐκ ἂν γένοιτο· ἀλλ' ἴσως ἱκανὸν καθάπερ καὶ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς γονεῖς τὸ ἐνδεχόμενον",[1]) Ethic. Nic. i. 1. 1164 b 2 ff.

והוי שותה בצמא. Ein damit verwandter Ausspruch des Thalmud lautet: אמר רבי תנחום בר חנילאי כל המרעיב עצמו על דברי תורה בעולם הזה הקב"ה משביעו לעולם הבא שנאמר ירווין מדשן ביתך וגו' Ps. 36, 9. Th. B. Sanh. 100 a.

---

[1]) Unter diesem τὸ ἐνδεχόμενον versteht Arist. dasselbe, was er an anderer Stelle εἰς δύναμιν nennt, da nämlich, wo er von der Ehrerbietung gegen die Eltern spricht, a. a. O. 9. 16. 1163 b. 18. Vgl. auch das. 9. 158 b 33 ff.

V.

[1]יוֹסֵי בֶּן־יוֹחָנָן אִישׁ [2]יְרוּשָׁלַיִם אוֹמֵר יְהִי בֵיתְךָ פָּתוּחַ לָרְוָחָה וְיִהְיוּ
עֲנִיִּים בְּנֵי [3]בֵיתְךָ וְאַל תַּרְבֶּה שִׂיחָה עִם [4]הָאִשָּׁה בְּאִשְׁתּוֹ אָמְרוּ קַל וָחוֹמֶר
בְּאֵשֶׁת [5]חֲבֵרוֹ. [6]מִכָּאן אָמְרוּ [7]חֲכָמִים [8]כָּל זְמַן [9]שֶׁאָדָם מַרְבֶּה שִׂיחָה
עִם הָאִשָּׁה גּוֹרֵם רָעָה לְעַצְמוֹ וּבוֹטֵל מִדִּבְרֵי תוֹרָה וְסוֹפוֹ [10]יוֹרֵשׁ [11]גֵּיהִנֹּם:

1. יוסף AdRN, *B*, *C*, *F*. — ויוסף *E*. | 2. איש ירושלי׳ fehlt bei *G*. — ירושלם *E*. | 3. ביתך *E*. — Nach ביתך haben *E* und *F* den Zusatz: ולמד את כל בני ביתך ענוה Ebenso AdRN. in der Ausführung zum Texte. | 4. עם אשה *D*. | 5. חבירו Th.-Ed., *G*, S. Dur. | 6. מכָּאן *E*. — מיכן *B* und Baer. — מיכאן *C*. — Fehlt überh. bei S. Dur. | 7. חכמים fehlt bei *G*. | 8. שכל זמן *A*. | 9. שהאדם *A*, S. Dur. — Statt כל זמן ש׳ מ׳ haben כל המרבה *D*, *G*. | 10. יִירַשׁ *E*, *F*. — יורד לגיהנם *G*, Maim., Abrav. | 11. גיהינם *C*. — גיהנָם *E*. *F*.

Jose ben Jochanan aus Jerusalem pflegte zu sagen: „Dein Haus sei weithin geöffnet; Arme seien deines Hauses Genossen; und führe nicht viel Geschwätz mit dem Weibe.“ Vom eigenen Weibe sagte man dies; um wie viel mehr (gilt es) von dem Weibe eines Andern. Daher sagten die Weisen: „sobald man viel Geschwätz betreibt mit dem Weibe, zieht man sich Unheil zu, vernachlässigt die Worte der Lehre und erwirbt sich schliesslich die Hölle.“

לרוחה. Der Grundbegriff von רוח ist weit sein; Arab. רוח, ארוח und אריח weit. Unser W. ist adverbialisch: weithin. Chald. רְוָחָא Thargum zu Ps. 18,10 31,9. Syr. רוחתא spatium amplum.

בני ביתך. Ueber solche vermittelst der Wörter בן, בת, אב, בעל gebildete Composita s. Hartmann, thesauri etc. S. 29, 1. Ewald, Lehrb. § 287f.

יהי ביתך וגו׳ עניים בני ביתך. Die Gastfreundschaft ist eine Tugend, welcher die jüdische Lehre eine sehr hohe Stellung einräumt. Von Job heisst es, er habe sich ein Haus gebaut mit einer besonderen Thüre an jeder der vier Seiten, habe diese Thüren immer weithin geöffnet, damit der Wanderer, woher er auch komme, ohne Bemühung sein Haus betreten könne, AdRN. C. 7 (Anfang). Vgl. Job 31, 17f. — הכנסת אורחים Empfang und Aufnahme von Fremden gehört zu den 6 Dingen, welche nach dem Thalmud schon hinieden belohnt werden, für welche dem Menschen jedoch erst der wahrhafte Lohn in einer künftigen Welt zu Theil wird, Th. B Schab. 127a. Bekannt ist das geflügelte Wort גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה „etwas Höheres ist es, Fremde aufzunehmen als Gottes Majestät zu empfangen", das.

שיחה steht in der h. Schrift nicht ganz in der Bedeutung des Redens, wofür vielmehr die männliche Form שיח gebraucht wird, Ges. Thes. 1329; in der M. dagegen öfters, z. B. unten III, 10. VI, 6. Das Verbum findet sich auch mit ס statt ש: מה אתה סח Schebuoth VIII, 3 6. Unrichtig ist die Auffassung von P. Ewald, der unter שיחה „Scherz" versteht.

חומר von חמר. Im Arab. bedeutet חמר das Pferd wurde dick vom Heu; IV einem Thiere unmässig viel zu fressen geben, d. h. seinen Leib schwellen machen. Vielleicht dürfte חמל tragen und חמל (himlun) Last damit verwandt sein. Daher das Althebr. חֹמֶר, auch חמור und ה֫ Haufe, eigentlich das Angeschwollene, Ges. Thes. p. 494. Chald. Paël und Ithp. zusammenhäufen und Pass., חמרא Schutthaufen. Ferner: חמיר schwer. Die Bedeutung der Schwere, dann auch Strenge ist es, welche dem Worte in M. u. Th. an unzähligen Stellen innewohnt; חמורה das schwerwiegende, sc. Gebot, opp. קלה, unt. II, 1. IV, 2. Chag. II, 6. השבת החמורה der strenge Sabbath, Nedar. III, 11. Häufig ....החמיר על eine Erschwerung auferlegen Jemanden, sehr häufig mit עצמו sich selbst, Baba mez. V, 8. Schebuoth VIII, 6. Eduj. III, 10. Einfach: מחמירין man nimmt es nach der strengen Seite, Nedar. II, 4; להחמיר, opp. להקל, adverbialisch, Nedar. I, 1. II, 4. X, 8. — חומר das

Schwere, die Strenge, זה חומר בשבועות מבנדרים וחומר בנדרים וגו׳ „dies ist eine strenge Seite u. s. w. Ned. II, 2. Nasir VI, 5 u. ö.

קל וחומר, eig. das Leichte und das Schwere, bildet die Formel für den Schluss a minori ad majus und a majori ad minus, wie das biblische אף כי, Berakh. IX, 5. Schebiith. VII, 2. Sotah VI, 3. Baba bathra IX, 7. אין דנין באן מקל וחומר „man urtheilt hierbei nicht nach der Formel des Kal wachomer", Nasir VII, 4.

גורם ein neuhebr. Wort, Chald. גְּרַם, Arab. גרם ausführen, verüben (ein Verbrechen). גָּמַר, Chald. גְּמַר, Syr. גמר vollenden, zu Stande bringen scheint nur eine Umstellung unsres Wortes zu sein. Ist ja auch in תגרם V von גרם jene Bedeutung (גרם) in diese (גמר) übergegangen.

לעצמו עצם findet sich ebenso wie auch נפש und 1 Mal גרם in der h Schrift in der Bedeutung selbst (Ges. Thes. p. 902, 303 u. 1058) und zwar עצם und גרם von Sachen, נפש von Personen; auch לב scheint hierher zu gehören, s. Genes. 18, 5. Jesaja 33, 18. Im Chald. entspricht גְּרַם (Levy, I, S. 155), in den Thrgg. auch נפשא (Jesaj. 26, 9. 51, 23. Ps. 105, 18), welche Bedeutung Levy nicht erwähnt. Letzteres auch im Th. B. Chol. 94b, ähnlich der Ausdruck מלתא באפי נפשה die Sache an und für sich, Th. B. Pesach. 110a. Im Arab. entsprechen نفس und عين, Silv. de Sacy, Gramm. Arabe, 2ième éd. II, p. 286, Caspari § 341. Mit עין in der gedachten Gebrauchsweise dürften vielleicht einige thalmudische aus עַיִן und einer Praepos. zusammengesetzten Ausdrücke verglichen werden: 1) בעין oder בעיניה = בְּעַיִן oder בעינה Th. B. Pesach. 43a, opp. על ידי תערובת. 2) מעין Berakh. VI, 8. IX, 3. Th. B. Baba bathra 17a. 3) כעין Th. B. Jebam. 11a. Diese alle nur von Sachen.

Unser עצם wird in M. u. Th. nicht nur von Sachen, sondern ebenso oft von Personen gesagt. In diesem letzteren Falle sinkt es häufig zum Werthe des blossen persönlichen Fürworts herab. So steht es hier, weshalb es ganz unnöthigerweise von

Fag. durch sibimetipsi statt des einfachen sibi wiedergegeben wird. Ebenso unt. M. 8 (עצמך) und II, 8 (לעצמך). Also abgeschwächt wird עצם im Accusativ nicht selten mit dem Verbum verbunden, um das Hithp. zu ersetzen, Geiger, Lehrb. der M. § 15, 1. Beispiele für die ursprünglichere Bedeutung des ipse sind לצורך עצמן unt. II, 3. בעצמך das. 4. לעצמו 7. בפני עצמך 13 u. ö.

An vielen Stellen heisst es allein, solus; כשאני לעצמי unt. M. 14; Berakh. VII, 5. Peah III, 3. 5.

סוף und עתיד werden in M. und Th. sehr häufig vermittelst ל mit dem Infinitiv, jenes auch mit dem Particip verbunden, um den Inhalt desselben in die Zukunft zu setzen. Diese Wörter können dabei noch das Suffix von derjenigen Person zu sich nehmen, von welcher die in dem Verbum liegende Thätigkeit ausgesagt wird. Aehnlich ist im Arab. die Vorsetzung von סוף oder bloss ס, סו oder סף vor das Imprf., um den Charakter der Zukunft bestimmter hervortreten zu lassen. Vgl. Silv. de Sacy, a. a. O., I, p. 414 und 1116. Ewald, grammat crit. I, § 205. Caspari § 392, 3.

סופה בטלה sie wird schliesslich ein Ende nehmen, unt. II, 2. סופו להשמע II, 4. IV, 9. 11. V, 17. עתיד ליתן unt. III, 1. עתיד ליחרב vastatum iri V, 4. עתיד דור לטהר ..... einst wird ein Geschlecht .... für rein erklären, Sotah V, 2. עתיד להפריש Demai VII, 1. 4. 5. אני עתיד לשייר, das. 2. Bei Geiger im Lehrb. wird in dieser Bedeutung nur עתיד genannt, § 16.

האשה das Weib, d. h. das eigene Weib, daher die Erklärung באשתו אמרו (Bart.) P. Ewald, welcher dies in Abrede stellen und באשתו אמרו als Frage: „sagt man dies etwa in Beziehung auf das eigene Weib?“ gefasst wissen will — um es recht deutlich zu machen, setzt er hinzu: „denn diese Negation liegt im Satze“ — geräth in demselben Moment in den offenbarsten Widerspruch mit sich selbst. Denn er fährt fort: „קל וחומר באשת חברו, schliesst man nun vom Leichteren auf das Schwerere, nämlich von seinem eigenen Weibe (insofern übertriebener Scherz mit ihr

unerlaubt ist[1]) auf das Weib seines Nächsten, so muss die Sünde um so grösser sein."

Die Stelle באשתו אמרו קל וחומר באשת חברו ist offenbar Glosse; ebenso aber auch die weitere מכאן אמרו חכמים bis zu Ende. Den letzten Theil hatte schon Leusden als solche erkannt, indem er sagt: Praeterea glossa interdicit frequentia colloquia cum propria uxore etc., woraus übrigens vielleicht hervorgehen mag, dass Leusd. dieselbe gar nicht in seinem Texte stehen hatte. Diesen ganzen Passus hinweggedacht, erlangen erst die 3 Glieder unsrer M. ihre rechte Concinnität, wie dieselbe auch in den übrigen Mischnas unsres Perek meistentheils festgehalten wird. In der That schliesst in AdRN. (C. 7) die M. mit האישה, während in der Ausführung allerdings unser Zusatz mit ähnlichen Worten wiederkehrt. Nun treten in der Stelle zwei Schwierigkeiten hervor, einmal das באשתו אמרו, da es doch als der Ausspruch des Jose ben Jochanan der Singular אמר sein müsste, ein Bedenken, das schon Heller hegt. Ferner schliesst sich die zweite Glosse der ersten nur sehr schlecht an, da sie das zu häufige Reden mit „dem" Weibe, d. h. wie am Anfange dem eigenen, zum Gegenstande hat, während die vorhergehende erste Glosse auf אשת חבירו, das Weib des Nächsten, übergegangen war. Es wird daher wohl anzunehmen sein, dass die letzte Glosse zuerst und demnach als im unmittelbaren Anschluss an die ursprünglichen Textesworte gedacht an den Rand geschrieben wurde, zu welcher eine spätere Hand noch die weitere Glosse באשתו אמרו וכו' hinzufügte. Dies באשתו אמרו ist demnach ganz gleich dem nun vorangehenden מכאן אמרו und hat gemeinsam mit ihm חכמים zum Subjekt. Späterhin sind dann die beiden Glossen in umgekehrter Reihenfolge in den Text gekommen. Geiger in der Zeitschr. der DMG. (XII, 538) nennt Sirach 9, 9[2]) (nicht 12) als Quelle unserer Stelle, die Jose b. J. so benutzt habe,

[1]) Dies ist nämlich P. Ewald's Auffassung von dem Spruche: אל תרבה שיחה וכו, s. oben S. 26 s. v. שיחה (Ende).

[2]) Nach Geiger soll es blos im syr. Text stehen. Es steht jedoch im griech. nicht minder, wenn auch in jenem vollständiger, wie dies im Charakter der syr. Version begründet liegt. Vgl. Frankels Mntsschr. XIV, S. 194f.

dass er den alten Spruch „sich zuerst in Kürze aneignet“, dann „deutet“ (באשתו אמרו וכו׳) und endlich „ausführlich als Autorität wiedergibt“ (כל המרבה). Es sei daher unter der Firma der חכמים Sirach zu verstehen. Als Analogie für diese anonyme Vorführung Sirach's verweist Derenbourg l. l. p. 50 (Note) auf einen mit den Worten מן תמן אינון אמרין eingeführten V. des Sir. in Midr. Rabbah Genes. C. 22. Geradezu mit ואמרו חכמים citirt ist Sirach 13, 15 in Tannah debé Eliahu C. 12, Anf. Läge somit der Annahme, dass unsre Stelle in der That Sirach 9, 9 citire, nichts im Wege, so muss doch jedenfalls daran festgehalten werden, dass die Worte von באשתו an bis Ende nicht von Jochanan selbst, sondern aus späterer Zeit stammen. Ebenso urtheilt Derenbourg l. l.

VI.

יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־פְּרַחְיָה [1]וְנַתַּאי [2]הָאַרְבֵּלִי קִבְּלוּ [3]מֵהֶם. יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־פְּרַחְיָה אוֹמֵר עֲשֵׂה [4]לְךָ [5]רַב וְקְנֵה [6]לְךָ חָבֵר [7]וֶהֱוֵי דָן אֶת כָּל הָאָדָם לְכַף זְכוּת:

1. ונתאי *E.* — ונתי Baer. | 2. האַרבֵּלי *D.* | 3. מהן *A.* | 4. לָךְ *E.* — לך fehlt bei *F.* | 5. רָב *E*, J. Emd. | 6. לָךְ *E.* | 7. וְהֵוִי *E.*

Jehoschua ben Perachjah und Nitai aus Arbel empfingen von ihnen. Jehoschua ben Perachjah pflegte zu sagen: „Schaffe dir einen Lehrer und erwirb dir einen Genossen, und beurtheile jeden Menschen nach der besten Seite.“

האַרבלי aus der Stadt Arbel; wohl dieselbe, welche sonst בית ארבאל genannt wird, Hosea 10, 14. S. Ges. Thes. s. v. בית א׳.

„es gleicht nicht derjenige, welcher für sich studirt demjenigen, welcher bei seinem Meister studirt", Th. B. Keth. 111 a. „Was man autodidaktisch erlernt, ist dem nicht an die Seite zu stellen, was man von Anderen erlernt; denn ist auch jenes ganz gut, so bleibt es doch an Dauerhaftigkeit und Deutlichkeit hinter diesem zurück", Maim. zu uns. St. אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו .עשהלך רב

קנה לך חבר. Die Vorzüge des gemeinsamen Schaffens und Wirkens werden in der h. Schrift schon gepriesen: טובים השנים מן האחד וגו׳ Eccl. 4, 9. Im Thalmud findet sich ein Sprüchwort או חברותא או מיתותא „entweder Genossenschaft oder Tod", Th. B Thaanith 23 a. Vgl. Dukes, Rabb. Blumenl. No. 43. Ganz ähnlich sagt Aristoteles: „μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος", Ethic. Nic. i. 9 1170 a 5.

Es soll hier insbesondere die Gemeinsamkeit des Studiums empfohlen werden, wie es die Zusammenstellung mit עשה לך רב zeigt. In diesem Sinne sagt der Thalmud, anknüpfend an Prov. 27, 17: מה ברזל זה אחד מחדד את חבירו אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה Th. B. Berakh. 7 a. Ferner: שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה הק״בה מצליח להם „wenn zwei Gelehrte einander anregen, den Geist schärfen im halachischen Studium, so schenkt ihnen Gott seinen Segen, Th. B. Schabb. 63 a. Vgl. auch Berakh. 63 b.

לכף זכות „nach der Waagschale des Verdienstes", d. h. nach der guten Seite; ad lancem innocentiae (Fag. u. Leusd); nicht aber: „mit der Waage der Gerechtigkeit", wie es P. Ewald wiedergibt, noch wie Levy: „nach der Waagschale des Rechts", Wörterb. I, S. 221. Letzterer verweist a. a. O. auf den weiteren Artikel כף, woselbst er jedoch (S. 379 Col. 1) unsern Ausdruck wieder anders übersetzt. Dass er nur in dem von uns angegebenen Sinne gebraucht sei, geht zur Genüge aus den Th. B. Schabb. 127 b zur Illustrirung desselben gebotenen Erzählungen hervor. Vgl. auch Raschi zu Schebuoth 30 a Init. הוי דן. Ueber זכות s. unt. M. 8 s. v. כזכאן.

והוי דן את כל האדם וגו׳. Treffend ist die Bemerkung S. Duran's: והזהיר בזה החכם כי בזה תתקיים החברה בין החברים. wodurch die Verbindung des vorigen Gedankens mit diesem klar gelegt ist.

Auch diese Tugend gehört zu denen, für welche doppelter Lohn, hier und dort, in Aussicht gestellt wird, wie bei הכנסת אורחים, s. oben M. 5 unter: יהי ביתך פתוח, Th. B. Schabb. 127a. הדן את חברו לכף זכות דנין אותו לזכות „Wer den Nächsten nach der guten Seite beurtheilt, den wird man wieder zum Guten beurtheilen," das. b.

Maim. räumt dieser Lehre keine unbeschränkte Geltung ein, sondern will zur Beurtheilung einer jeden Handlung zwei Momente in Erwägung gezogen wissen: die sittliche Beschaffenheit des Handelnden und die Wahrscheinlichkeit. Er stellt hiernach folgendes Schema auf:

1) Gehört der Handelnde zum Mittelschlag, so entstehen folgende 3 Möglichkeiten:
   a) hat die zu beurtheilende Handlung weder ein Wahrscheinlichkeitsmoment nach der guten, noch auch ein solches nach der schlechten Seite, — so tritt unser Spruch in Kraft,
   b) ist dieselbe mit Wahrscheinlichkeitsmomenten nach der guten Seite hin verbunden, — so tritt er (um so mehr) in Kraft,
   c) ist dieselbe mit Wahrscheinlichkeitsmomenten nach der schlechten Seite hin verbunden, — so ist auch entgegengesetztes Urtheil erlaubt.
2) Gehört der Handelnde bekanntermaassen zu den „Guten", so tritt in allen 3 Fällen, selbst in c, der Spruch in Kraft.
3) Gehört er bekanntermaassen zu den „Schlechten", so ist in allen 3 Fällen unser Spruch nicht am Platze.

Zu dem hier unter 2c gedachten Falle citirt Maim. das bekannte: החושד בכשרים לוקה בגופו „wer Unbescholtene verdächtigt, wird mit seinem Körper dafür zu büssen haben." Th. B. Schabb. 97a; zu 3b dagegen den Vers: כי יחנן קולו אל־תאמן־בו כי שבע תועבות בלבו, Prov. 26, 25.

VII.

[1]נִתַּאי הָאַרְבֵּלִי אוֹמֵר הַרְחֵק מִשָּׁכֵן רָע וְאַל [2]תִּתְחַבֵּר לְרָשָׁע וְאַל
[3]תִּתְיָאֵשׁ מִן [4]הַפּוּרְעָנוּת׃

1. יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי אומר AdRN. C. 9. Die ersten 3 Worte gewiss nur Schreibefehler, da sie an ihrer richtigen Stelle im vorigen Capitel bereits stehen. — ונתאי mit ו haben *B*, *C*. — ונַתַּאי *E*. -- נתי Baer. | 2. ואל תהי חבר לרשע *B*, *C*. | 3. תתְיָאֵשׁ *E*. — תתייאש AdRN. ed. Taussig S. 35. | 4. פֻּרענות Sachs, — פָּרענות Baer.

Nitai aus Arbel pflegte zu sagen: „Halte dich fern von einem bösen Nachbar und verbinde dich nicht mit einem Bösewicht, und gib den Gedanken an eine Bestrafung nicht auf.“

הרחק, eig. gehe in die Ferne, von רחק in der Ferne sein, indem Hiphil zuweilen bedeutet: sich mit dem Zustande befassen, den das Kal benennt, Ewald, Lehrb. § 122 c.

הרחק משכן רע. R. Jose erklärt für das Schlimmste einen bösen Nachbar, unt. II, 9. — אוי לרשע אוי לשכנו „wehe über den Frevler, wehe über seinen Nachbar!“ Negaïm XII. 6. Vgl. Jerem. 9, 1. Ps. 1, 1. Dukes, Rabb. Blumenl. No. 26.

לא ינפעך מן גאר סוּ֫ء תוֹקֵ֫

„Quum pravus vicinus tibi est, cautio inutilis“, Freytag, Arab. prov. 23, 398.

תתחבר cum ל ist neuhebräisch. In der h. Schrift kommt das Hithpaël 3 Mal vor, jedoch einmal absolut und zwei Mal mit עִם construirt.

אפילו לתורה ,ואל תתחבר לרשע fügen AdRN. lakonisch hinzu (C. 9). Als der sonst wackere Josaphat, König von Judah, das Bündniss mit Ahasjah, dem schlechten Könige von Jsrael, eingegangen, da ruft ihm der Prophet ins Angesicht: בהתחברך עם אחזיהו פרץ ד' את מעשיך, 2. Par. 20, 35. 37.

„Φιλοπόνηρον γὰρ οὐ χρὴ εἶναι, οὐδ' ὁμοιοῦσθαι φαύλῳ", Arist. Ethic. Nic. i. 3. 1165 b 16. Vgl. auch die Theognidischen Verse bei Plato, Menon 95 D: „..... ἢν δὲ κακοῖσιν συμμίσγῃς, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον." „Ὁ ἀπτόμενος πίσσης μολυνθήσεται", sagt Sirach 13, 1. Dem entspricht das arabische Sprüchwort: אלחנפסא אדא מסה נתנת Freytag, Arab. prov. 7, 66. Vgl. das. 3, 57. 25, 16. 26, 78. Dukes, Rabb. Blumenl. No. 664.

יאש .תתיאש steht im classischen Schriftthum 5 Mal im Niphal, 1 Mal im Piël, und ist gleich dem arabischen يَئِسَ I, VIII und X desperavit de aliqua re. Conj. IV entspricht dem Piël: desperare fecit. Das Chald. hat Pael und Ithpaal. Hithpael steht hier in bonam partem: sich aus dem Sinne schlagen; frei übertragen heisst demnach unsere Stelle: „halte dich nicht für unbestrafbar", „neque a corde dimoveas vindictam" (Fag.) oder „ne dubites de vindicta", (Leusden). Falsch gibt es Frankel (Monatsschr. I, S. 405 ff.) „gib die Hoffnung auf Vergeltung nicht auf." Vgl. אשרי אדם מפחד תמיד Prov. 28, 14; ferner: שיהא לבו של אדם מתפחד בכל יום שנאמר פחד פחדתי, (Job 3, 25) AdRN. C. 9 (Ende).

Sonst steht das Hithpaël von יאש meist in malam partem, z. B. עד שיתיאשו מן הגאלה „bis man an der Erlösung verzweifelt", Th. B. Sanh. 97 a. S. überh. über unser Verbum, sowie auch das Subst. יאוש, Levy. Wörterb. S. 324.

פורענות .פרע heisst im Althebr. solvit; ebenso das Syr. und das Chald. Wie in diesen Sprachen, so ist späterhin auch im Hebräischen die ursprüngliche Bedeutung übergegangen in solvere pretium, pecuniam, ersetzen, bezahlen. פורע ist demnach der Bezahler, und zwar in malam partem: Bestrafer; פורענות nom. abstr hiervon. Ueber diese Nominal-

form s. Geiger, Lehrb. der M. § 19, 2. — פרע את חובו seine Schuld bezahlen, Nedar. IV, 2. פרע מן .... sich rächen an Einem, eig. sich bezahlt machen, Baba mezia IV, 2. Gewöhnlicher ist hierfür Niphal, wie auch gleich in der angeführten Stelle: הוא עתיד ליפרע מן (für לְהִפָּרַע). Ebenso unt. III, 16. IV, 4. In eigentlicher Bedeutung: sich das Geld von Jemand verschaffen, Baba mezia I, 6.

Nachdem im 2ten Theil unserer M. vor der Verbindung mit dem Bösewicht gewarnt worden, muss nun wohl als Uebergangsgedanke zu den letzten Worten hinzugefügt werden: „denke aber nicht, dem Bösen blühe so oft das schönste Glück“ (S. Dur.) oder „du könnest von seinem bösen Thun unberührt bleiben“ (Heller), daher ואל תתיאש וכו׳, wie wir es aufgefasst haben.

VIII.

יְהוּדָה בֶּן [1]טַבָּאי וְשִׁמְעוֹן [2]בֶּן־שֶׁטַח קִבְּלוּ [3]מֵהֶם. יְהוּדָה בֶּן טַבָּאי אוֹמֵר אַל תַּעַשׂ [4]עַצְמְךָ [5]כְּעוֹרְכֵי [6]הַדַּיָּנִין. [7]וּכְשֶׁיִּהְיוּ בַּעֲלֵי [8]דִּינִים [9]עוֹמְדִים לְפָנֶיךָ יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ [10]כִּרְשָׁעִים [11] [12]וּכְשֶׁנִּפְטָרִים מִלְּפָנֶיךָ [13]יִהְיוּ בְעֵינֶיךָ [14]כְּזַכָּאִין [15] [16]כְּשֶׁקִּבְּלוּ עֲלֵיהֶם אֶת הַדִּין׃

1. טָבַאי *D*, *E*. — טבי J. Emd., Baer. | 2. שָׁטָח *D*, *E*. — שָׁטַח Abrav., Sachs, Baer. | 3. מהן *A*, *B*. | 4. עצמך *E*. | 5. בערכי *B*. — כאורכי Joseph Ibn Naamias (bei Uceda). | 6. הדיונים *E*, *F*. | 7. כשיהיו ohne ו *A*. — וכשייהיו *F*. | 8. דין *A*. — הרין *C*, *D*, *E*, *F*, *G*, S. Dur. — דינין J. Emd. | 9. עומדין *A*, *B*, *E*, *F*. | 10. כפשעים *G*. — בָּרְשָׁעִים *E*, J. Emd. | 11. שלא קבלו עליהם את הדין fügen hinzu *E*, *F*. | 12. וכשנפטרין *E*, *F*. — וכשמפטרי׳ *G*. | 13. יהיו בעיניך fehlt bei *D*. | 14. כזכאים *E*. —

כצדיקים *A*, *D*, Abrav. | 15. Nach כוכאין hatte S. Dur. in seinen AdRN. den Zusatz: על מנת שיחבעו את הדין. | 16. שקבלו ohne כ *A*, *E*, Meïri. — בשקבלו *F* (wohl blosser Schreibfehler ב für כ). — לכשיקבלו Th.-Ed., S. Dur. — לכשקבלו *D*.

Jehudah ben Tabbai und Simon ben Schetach empfingen von ihnen. Jehudah ben Tabbai pflegte zu sagen: „Benimm dich nicht wie diejenigen, welche die Richter beeinflussen. Und wenn diejenigen, welche eine Streitsache führen, vor dir stehen, so sollen sie (beide) in deinen Augen wie Schuldige sein; wenn sie aber von dir hinweggehen, so seien sie (beide) in deinen Augen wie Schuldlose, sobald sie den Urtheilsspruch angenommen haben."

כעורכי הדיינין. Was unter עורכי הדיינין zu verstehen, ist schwer zu bestimmen. Ueber den Sinn der Verwarnung selbst kann kein Zweifel obwalten, da er aus einigen Thalmudstellen klar hervorgeht: Th. B. Keth. 52b, 86a sagen nämlich R. Jochanan und R. Nachman von sich עשינו עצמינו כעורכי הדיינין, nachdem und weil sie einer von 2 processirenden Parteien einen Rath gegeben hatten, durch dessen Befolgung diese den Process gewinnen könnte. Hier ist der Ausdruck eine offenbare Anspielung auf unsere Textstelle. Es findet sich ferner Th. B. Schabb. 139a, wo die Worte: שפתותיכם דברו שקר (Jesaj. 59, 3.) interpretirt werden: אלו עורכי הדיינין. S. auch Raschi zu Th. B. Sotah 47 b, der לוחשי בדין erklärt durch ע' ה'. Da jedoch sowohl hier, wie in den citirten Thalmudstellen davor gewarnt wird, es zu machen wie (כְּ) die „Orché haddajanin", so fragt es sich, wer sind diese selbst? Darüber geben die Erklärungen, welche von Uceda z. St. zusammengetragen sind, neunzehn an der Zahl, alle keinen genügenden Aufschluss. An „Sachverwalter" in dem heutigen prägnanten Sinne, wie es vielfach aufgefasst wird, ist nicht zu denken, da sich die Existenz derselben im

jüdischen Alterthum kaum dürfte erweisen lassen. Dasselbe gilt von der Ansicht P. Ewalds, welcher sagt: „עורך הדין“ (eine sonderbare Verbindung) sei „diejenige Magistratsperson, welche den Rechtsfall dem ganzen Collegium vorzutragen hat, der Referendarius.“ Zu beachten ist die Auffassung von Nathan im Aruch s. v., welcher an diejenigen Personen denkt, die zu Gunsten von Waisen, welche sich selber nicht vorstehen können, dem Richter Argumente vorbringen. S. Th. B. Keth. 109b, wo ein solcher Fall erzählt wird, welcher die Billigung von Abaje fand. Auch S. Dur. erklärt sich עורכי הדיינין auf diese Weise. Die Warnung müsste dann, gleichwie der weitere Ausspruch der M. von וכשיהוי an, gegen den Richter sich wenden: „mach du dich nicht selbst wie diejenigen, welche“ u. s. w., weil er in seiner Eigenschaft als Richter unbedingte Objectivität bewahren muss.

So S. Dur. Allein in den angeführten Stellen, Keth. 52b und 86a erscheinen R. Jochanan und R. Nachman, welche gerade die in Rede stehenden Worte unserer M. auf ihr eignes Verfahren beziehen, nicht als Richter, sondern als Privatleute, wie schon Meïri bemerkt. Ferner lässt sich keine annehmbare Worterklärung für diese Auffassung angeben. Die Conjektur Meïri's עורכי הַדִּינִין für עורכי הדיינין mit der Bedeutung: „diejenigen, welche die Streitsache darlegen“ ist zwar leicht, aber sehr unwahrscheinlich, da unsere LA von den guten Editionen und verglichenen Hdschrft. allgemein angenommen ist. Sachs schliesst sich der Meinung des Nachmanides an, welcher (in seinem Commentar zu Deut. 21, 16 Init. לא תתעמר בה) sagt: ערכי הדיינין sei gleich ארכי ה׳. S. verweist hierzu noch auf die LA des Joseph Ibn Naamias (s. 4 unserer Varianten), dieser letztere beruft sich auf Midr. Rabbah zu Genes. 23, 10, wo es heisse: אותו היום מינוהו ארכי „an diesem Tage setzte man ihn zum ἀρχός ein, (Midr. Rabbah, p. 65 Ant.) Der Richter werde demnach durch unseren Spruch gewarnt, sich nicht als Oberhaupt der Anderen zu geriren. Ebenso Bart. in der 2ten Erklärung z. St. כגדולי הדיינין. Demzufolge vocalisirt Sachs בְּעֹרְכֵי הַדִּינִים.

Zunächst ist nun zu berichtigen, dass es nach unseren Ausgaben in der angeführten Midraschstelle nicht heisst: מינוהו ארכי, sondern מינו אותו ארכוסטרינוס (lies: ארכוסטרטינוס) „sie ernannten ihn zum ἀρχιστρατηγός.“ Allein es findet sich in der That nicht allzuweit davon (das. p. 56). לוט היה ארכי הדיינין. Diese Identificirung von ערכי mit ארכי = ἀρχός ist für den ersten Blick bestechend. Allein einmal spricht gegen diese Auffassung, nach welcher Jehudah ben Tabbai sich an den Richter wendet, dasselbe, was vorher gegen die Ansicht des Sim. Duran geltend gemacht wurde. Ferner wird sowohl diese Erklärung wie alle die andern dargelegten am schlagendsten dadurch widerlegt, dass nach der citirten Thalmudstelle, Schabb. 139a, עורכי הדיינין an sich schon etwas Verwerfliches sein muss. Entweder ist daher das ארכי הדיינים des Midrasch von unserem Worte in vollständiger Trennung zu halten, oder es ist ihm bei der Importirung aus dem Griechischen formell nachgebildet.

Am einfachsten und annehmbarsten ist wegen aller dieser dargelegten Gründe die Erklärung Raschi's zu Kethub. 52b und 86a, welcher unter ע' ה' Leute versteht, welche sich auf privatem Wege mit dem Richter ins Einvernehmen setzen, um denselben durch ihre Darstellung von der Sache für die eine der streitenden Parteien zu gewinnen. עורכי הדיינין שעורך את הדיינין להפוך לבם לטובתו ישל זה „der, welcher die Richter anweist (eig. sie auf eine bestimmte Seite hinwendet), indem er ihren Sinn dem Wohle des Einen zuwendet.“ Diesem zu vergleichen ist derjenige, welcher die eine Partei selbst instruirt, bevor sie zu Gericht geht, und dies ist es, worauf sich die Warnung unsrer M., wie auch die angeführten Aussprüche des R. Jochanan und R. Nachman beziehen, wie es besonders entschieden von Raschi zur 2ten Stelle p. 86a ausgesprochen ist. Ebenso zu Sotah a. a. O. Unrichtig aber und im auffallenden Widerspruche damit ist ebendesselben Interpretation zu Schabb. a. a. O.: עורכי הדיינין מלמדין את בעלי דינין לטעון „Or'che haddajanin sind die, welche die Streitenden belehren, wie sie argumentiren sollen“, da dies vielmehr das Geschäft derer ist, welche mit den Or'che

hadd. verglichen werden (בַּעוּרכי הדיינין), nicht aber deren eigenes.

בעלי דינים wie das bibl. בעל דברים Exod. 24, 14. Dies בעל entspricht dem Arab. ذو, s. Ges. Thes. p. 224 No. 4.

כרשעים heisst hier Schuldige; ebenso אשר ירשיען „den sie für schuldig erklären, Exod. 22, 8. — ירשיעך Job 15, 6.

נפטרים. Die Grundbedeutung von פטר ist spalten; Arab. فطر fidit.

Niphal: sich trennen, d. h. hinweggehen. Das Syr. hat diese Bedeutung (migravit, auch decessit de vita) schon im Peal. פְּטוֹר frei, eig. entfernt, von Strafe sc.; opp. חַיָּב straffällig, obstrictus.

Piel: den Abschied geben, auch: von Schulden befreien, Gittin VI, 5.

בזכאין. זַכָּאי, sonst auch זַכַּי, Nominalform wie דאי Demai V, 11. חשאי Schekal. V, 6. רשאי unt. IV, 8; Berakh. I, 4. Jebamoth VI, 6, u. m.; s. darüber Geiger, Lehrb. § 20, 7. Weiss, Studien u. s. w. S. 102. Chald. ebenso; Syr. זכי, unschuldig; opp. רשע, sonst auch חייב. Verwandt damit ist זכות, vorher M. 6 u. ö., Chald. זְכוּ und זכותא, Syr. זכותא. Im Arab. hat زكوة die specielle Bedeutung Almosen angenommen, welcher Uebergang sich im Hebräischen ähnlich findet in צדקה und im Syr. in זדקא.

בשקבלו. Die Häufung der dem Zeitwort angefügten Partikeln (noch erhöht in der LA לכשקלו, s. die 16. Variante), ist durchaus nicht selten, z. B. לכשאפנה unt. II, 4. לכשיהא Nasir II, 10. לכשיוציא Keth. III, 4. שמשתאדסה das. VII, 8. שמשתכנם Nedar. X, 4.

יהיו בעינך כרשעים. Das Verhalten des Richters den Streitenden gegenüber soll derart sein, als seien beide, die da vor ihm stehen, schuldig; hat sich auch eine Ueberzeugung über den vorgetragenen Fall in seinem Herzen gebildet, bis das Urtheil gefällt wird, muss das Verfahren gegen beide Parteien mit gleicher Strenge durchgeführt werden. Die unerschütterliche Ruhe des Richters wird von Aristoteles mit folgendem Worte trefflich gekennzeichnet: „ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον ὄικαιον ἔμψυχον“, Eth. Nic.

s. 7. 1132 a 21, und von Cicero: „magistratum esse legem loquentem", de legg. III, 1.

וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין. P. Ewald übersetzt: „sind sie aber freigesprochen, so müssen sie auch von dir als schuldlos angesehen werden, sobald der Richterspruch an ihnen vollzogen ist." Mit Unrecht. Denn: 1) würde dann מלפניך keinen Sinn haben. 2) Nicht beide Parteien werden freigesprochen, sondern nur die eine. 3) Wie kann von der „Vollziehung" des Urtheilspruchs die Rede sein, wenn sie freigesprochen sind?

Zudem ist die Gegenüberstellung von עומדים לפניך und נפטרים מלפניך nicht zu verkennen. Die Mahnung des Weisen geht vielmehr dahin, dass der Richter die beiden Parteien gleichmässig behandeln möge, sowohl wenn sie vor ihm stehen, wie auch wenn sie sich entfernen, wofern sie sich dem Urtheilspruch unterworfen, ihn anerkannt haben.

Ueber כשקבלו עליהם s. oben M. 1. s. v. קבל.

IX.

שִׁמְעוֹן [2]בֶּן־שֶׁטַח אוֹמֵר [3]הֱוֵי מַרְבֶּה לַחֲקוֹר אֶת הָעֵדִים [4]וֶהֱוֵי זָהִיר
בִּדְבָרֶיךָ [5]שֶׁמָּא [6]מִתּוֹכָם יִלְמְדוּ [7]לְשַׁקֵּר׃

1. ושמעון mit ו *E.* | 2. שֶׁטָח *E.* | 3. הֱוִי *E.* | 4. וְהֱוִי *E.* | 5. שֶׁמָא *E.* (so wahrsch.; dieser Cod. hat für Segol und Pathach dasselbe Zeichen). | 6. מתוכן *A*, *E*, *F.* | 7. לְשַׁקֵּר *E.*

Simon ben Schetach pflegte zu sagen: „Forsche wieder und wieder die Zeugen aus, und sei vorsichtig in deinen Reden, damit sie nicht aus ihnen lernen, wie sie lügen sollen."

זהיר von זהר, Arab. زهر leuchten, übertr. klug, vorsichtig sein. Das Syr. vereinigt ebenfalls die beiden Bedeutungen in sich: splenduit und prudens, providus fuit, cavit.

זָהִיר Adjectiv, wie im Chald. זְהִיר, ebenso Syr. circumspectus, cautus. — והוי זהיר, schon in Esra וזהירין הוו 4,22; unten II, 1. 3. 10. 13.

שמא, ebenso unt. 11; II, 4. Joma I, 1. Gittin, III, 7. Schebuoth VI, 7 u. ö. Es ist zusammengezogen aus שֶׁ und מָא und entspricht dem häufigen thalmudischen דלמא, worüber s. Luzzatto, Gramm. des Chald. Idioms des babyl. Thalm., herausg. v. Krüger § 99 und desselben Gramm. der bibl.-chald. Spr. § 122. Die Bedeutung von שמא ist: „es möchte sein dass".

Die Zusammengehörigkeit der beiden Theile unsrer M. wird schon von den AdRN. bemerkt: והוי מרבה לחקור את העדים מתוך שאתה חוקרן הוי זהיר בדבריך שמא מתוך דבריך וכו׳.

Ebenso Meïri, Fagius (et tamen cautus esto) P. Ewald und Landau.

X.

שְׁמַעְיָה וְאַבְטַלְיוֹן קִבְּלוּ מֵהֶם. שְׁמַעְיָה אוֹמֵר [1]אֱהוֹב אֶת הַמְּלָאכָה וְשְׂנָא [2]אֶת הָרַבָּנוּת וְאַל תִּתְוַדַּע לָרָשׁוּת:

1. אֱהַב schreiben Landau, Sachs, Baer. | 2. ושנוא *E*, *F*, Abrav.

Schemajah und Abtaljon empfingen von ihnen. Schemajah pflegte zu sagen: „Liebe die Arbeit, sei feind der Herrschaft und stelle dich der herrschenden Macht nicht zur Verfügung."

אהוב את המלאכה; vgl. Exod. 20, 9: ששת ימים וכו׳; unt. II, 2. Keth. V, 5. Viele Aussprüche des Thal-

mud künden den Preis der Arbeitsamkeit. In Th. B. Berakh. 8a sagt R. Chija bar Ami im Namen Ulla's: גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים „grösser ist, wer von seiner Anstrengung sich ernährt, als der Gottesfürchtige."

אמר ליה רב לרב כהנא נטוש נבילתא בישוקא ושקול אגרא ולא תימר גברא רבא אנא וזילא בי מילתא „Rab sagte zu Rab Cahana: Ziehe einem gefallenen Thiere auf offener Strasse das Fell ab und verdiene dir etwas; sage aber nicht: ich bin ein grosser Mann und die Sache ist für mich zu verächtlich." Th. B Baba bath. 110a. Vgl. Dukes, Rabb. Blumenl. No. 87. 188. 568. Diese gesunde Anschauung, bei deren Walten jede beschauliche Lebensrichtung von vorn herein ausgeschlossen war, fand ihre schönste Bestätigung in der Thatsache, dass die berühmtesten Gesetzeslehrer durch ernsten Betrieb von Handwerk und Profession ihr Leben fristeten: Hillel als Holzhauer, R. Josua ben Chalaphta — Gerber, R. Jose ben Ilai — Böttcher, R. Jizchak — Schmied, R. Jehudah hanachthom — Bäcker u. s. w. Siehe überhaupt Rapoport, Jahrbuch für Israeliten, 3. Jahrg. S. 40ff. S. Cassel in Ersch u. Gruber, II. Sect. XXVII. S. 27.

וישנא את הרבנות. Diese und die folgende Stelle sind von P. Ewald unrichtig verstanden worden. Unter רבנות begreift er: „das äusserliche Ansehen eines Rabbi". Allein der Begriff von ר' bewegt sich keineswegs in so enger Grenze, indem er vielmehr ganz allgemein „Herrschaft" bedeutet. Maim. erklärt es durch Hinzufügung des Wortes שררה, „Magisterium" übersetzt es Fagius. In dem gleichen Sinne mit unsrer Stelle sagt Th. B. Pesach. 87b: אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה „wehe der Herrschaft; sie bringt die, so sie besitzen, ins Grab." Hierzu Th. B. Berakh. 55a. Sotah 13b[1]). Plato sagt: Οὗτοι γὰρ (οἱ τύραννοι καὶ βασιλεῖς καὶ δυνάσται sc.) διὰ τὴν ἐξουσίαν μεγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ἁμαρτάνουσι." Gorgias

[1]) Aus allen diesen Stellen ist ersichtlich, dass die schlimmen Folgen des רבנות im Allgemeinen dem Menschen vor Augen sein sollen. Hiernach ist Dukes a. a. O. No. 20 zu berichtigen.

525 D. Gleich dabei: „ἀλλὰ γάρ, ὦ Καλλίκλεις, ἐκ τῶν δυναμένων εἰσὶ καὶ οἱ σφόδρα πονηροὶ γιγνόμενοι ἄνθρωποι, a. a. O. E. Ferner jenes treffliche Wort: Ἐπεὶ κινδυνεύει πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο, περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν, ὥσπερ νυνὶ τὸ ἄρχειν, de Republ. 347 D.

Dass jedoch auch Fälle vorkommen können, wo es unverzeihlich wäre, ein sich darbietendes Amt zurückzuweisen, darüber s. unt. II, 5: ובמקום וכו׳.

תתודע. Die Bedeutung, in welcher das Hithp. von ידע in der h. Schrift vorkommt, agnoscendum se praebuit, relevavit se, passt an unsrer Stelle nicht. Unser Wort dürfte sich am leichtesten aus dem Arab. ودع posuit, collocavit erklären lassen. Danach heisst התודע sich stellen, verb. mit ל, für Jemanden, d. h. sich Jemand zur Verfügung, zur Disposition stellen. Richtig übersetzt daher Landau: „sei der Gewalt nicht feil.“ Andere erklären das Wort: „sich bekannt machen mit Einem.“ So Fag.: „neque nimis familiaris fias magistratui.“ Leusd.: „ne innotescas potestati.“ So auch Heilbut, Rabb. Chrestomatie. Diese Auffassung ist möglicherweise richtig, aber schwerlich zu erweisen. Falsch P. Ewald: „verkenne die Obrigkeit nicht.“ Die Araber sagen: מן אכל מרקה אלסלטאן אחתרקה שפתאה ולו בעדחין.

רשות. Ebenso unten II, 3. Moëd katon III, 3, wo es Raschi erklärt durch שלטון; auch Maim. an unsrer Stelle שלטנות. Der Stamm ist רשה, Chald. רשי oder רשא; Syr. רשא; Adjectiv רשאי unt. IV, 8. Berakh. I, 4 u. ö. In רשות hier und unt. II, 3 ist die Bedeutung der Würde durch Metonymie übergegangen in die der Person, welche die Würde bekleidet; derselbe Uebergang findet bei מלכות Statt; vgl. unt. III, 2. Durch מלכות wird unser W. von Bart. und Heller erklärt. III, 15 jedoch bedeutet רשות Willensfreiheit. Für die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe verweisen wir auf den analogen Fall bei נדב und נדיב, Ges. Thes p. 852, 2. Es ist demzufolge unnöthig, dem Worte in unsrer Stelle und ähnlichen eine besondere Etymologie zu geben, indem man es als Contraktion aus ראשות — von

ראש — anzusehen habe (Geiger im Glossar zum Lesebuch der M., Weiss, Studien u. s. w. S. 101, Rapoport, Erech Millin S. 215, Col. 1, Baer zu unsr. St.). S. Dur. z. St. bringt es zwar auch mit ראש in Verbindung, erwähnt jedoch die Ansicht andrer Gelehrten, welche es ganz in der von uns angegebenen Weise erklären. Zwischen den beiden genannten Bedeutungen liegt ferner die der Botmässigkeit, Machtvollkommenheit, Peah V, 2. Daher die Redensart הרשות ביד פלוני „es liegt in seiner Botmässigkeit, steht in seiner Wahl, Maccoth II, 7. יש לאחרים בה רשות „Andere haben ein Recht an ihr", Nedar. X, 6. נתן רשות ל..... dare potestatem alicui, Erub. VI, 3. Kidd. IV, 9. נטל רשות Erlaubniss nehmen, Erub. VI, 3. Gitt. III, 7. Dann heisst es auch: Bereich, Besitzung, Terrain, Gittin VIII, 3. Baba kam. II, 2. 5. III, 1ff. VII, 5. 6. Eduj, III, 7.

Vgl. über unsre M. auch Rapoport, Erech Millin S. 215.

XII.

[1]אַבְטַלְיוֹן אוֹמֵר [2]חֲכָמִים הִזָּהֲרוּ בְּדִבְרֵיכֶם [3]שֶׁמָּא [4]תָּחוּבוּ חוֹבַת גָּלוּת [5]וְתִגְלוּ [6]לִמְקוֹם [7]מַיִם רָעִים וְיִשְׁתּוּ הַתַּלְמִידִים הַבָּאִים [8]אַחֲרֵיכֶם [9]וְיָמוּתוּ וְנִמְצָא שֵׁם שָׁמַיִם מִתְחַלֵּל׃

1. ואבטליון mit ו *B, C, E.* | 2. Von hier an findet sich ein ganz veränderter Passus in AdRN. (C. 11 Ende): חכמים הזהרו בדבריכם שמא יורו דבר משמיכם שלא כתלכוד תורה ותחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים ואף התלמידים הבאים אחריכם שמא יורו דבר משמיכם שלא כת״ת ותחובו (ויחובו l.) חובת גלות ויגלו למקום מים הרעים. — Aehnlich Tanah debe Elijahu II: חכמים הזהרו בדבריכם שמא תורו דבר אחד שלא מן התורה ותתחייבו עליו מיתה לשמים ואף התלמידים הבאים אחריכם יורו משמיכם דבר אחר (אחד l.) שלא מן התורה ויתחייבו עליו מיתה לשמים

חיו ונמצא שם שמים מתחלל. | 3. שְׁמָא *E.* (doch s. ob. M. IX, Variante 5. | 4. תָּחוֹבוּ schreiben J. Emd. und Landau. | 5. וְתִגְלוּ *E.* | 6. למקום *E.* | 7. הַמַּיִם *E, F.* | 8. אחרי בן *C.* — אחריהם? *D.* | 9. fehlt bei *D.*

Abtaljon pflegte zu sagen: „Ihr Weisen, seid vorsichtig mit euren Worten, dass ihr euch ja keine Verirrung zu Schulden kommen lasset, euch verirret an einen Ort schlechten Wassers, und die Schüler, die nach euch kommen, (davon) trinken und den Tod erleiden. Die Folge wäre, dass der Name Gottes entweiht würde.“

Uceda führt an, dass Abtaljon durch sein חכמים הזהרו nur die Mahnung verallgemeinere, welche sein Vorgänger Simon b. Schetach (oben M. 9) für den Richter ausgesprochen habe.

מים הרעים. Das Substantiv ohne den Artikel, das dazu gehörende Adjectiv mit demselben, ist eine seltene Verbindung, die aber dennoch schon in der h. Schrift vorkommt, Ges. § 111. 2a.

Nach der ziemlich übereinstimmenden Ansicht fast aller Interpreten (Maim., Meïri, S. Dur., Abrav., Bart., Fag., Heller) will Abtaljon mit seinen Worten die Weisen daran mahnen, welch grosses Unheil aus missverstandenen Lehren in späterer Zeit erwachsen könne. Die Commentare weisen daher zur Illustrirung des Abtal.'schen Spruches auf das warnende Beispiel des Antigonos hin, oben M. 3. Alsdann müssen die Worte גלות, ותגלו und מקום מים הרעים in bildlicher Weise verstanden werden, wie es in unsrer Uebersetzung geschieht.

Dem Grundgedanken nach stimmt P. Ewald hiermit überein, nur will er den ersten Theil der M. folgendermaassen gefasst wissen: „ihr Weisen, seid vorsichtig in euren Lehren, wie bald trifft euch das Loos (der Tod), eure Heimath (diese Erde) zu verlassen, und ihr habt aufgedeckt einen Born von trübem Wasser, nun trinken u. s. w.“

Allein selbst zugegeben, dass חובת גלות diesen Sinn ertrage, bleibt dagegen zu bemerken:

1) שמא heisst nicht: wie bald.

2) Statt ותגלו wäre das Perfect zu erwarten: „ihr hättet (wenn ihr dann sterbet) aufgedeckt“ Sollte es jedoch E. so gefasst haben: „ihr möchtet sonst aufdecken u. s. w.“, so müsste doch mindestens die Reihenfolge umgekehrt sein: שמא תגלו למקום מים הרעים ותחובו חובת גלות וישתו וכו׳ „seid vorsichtig, dass ihr nicht aufdecket u. s. w., ihr möchtet sterben, alsdann würden die Schüler (da sie euch selbst nicht mehr befragen könnten) aus dem unlauteren Borne trinken u. s. w.

ונמצא, dann würde sich herausstellen, sich zeigen שם שמים מתחלל der Name Gottes als ein entweihter. Dieses נמצא ist also nicht unpersönlich, sondern als Praedikat eng anschliessend an das Subjekt שם ש׳. Steht das Subjekt im Plural, so heisst es demnach נמצאו. Baba bathra V, 6.

שמים steht h. metonymisch für Gott (s. o. M. 3) daher שם ש׳ Name G.'s. Mitunter jedoch ist „Name Gottes“ = Gott, so unt. II, 2: לשם שמים, wo Fag. und Leusd. wohl daran thun, es einfach durch propter Deum wiederzugeben. Dies dürfte in Deut. 28, 58 seine Erklärung haben, vgl. auch Lev. 24, 11. Die Thargg. setzen dem Gottesnamen öfters ein שְׁמָא vor, z. B. Ruth 4, 14. Wenn jedoch Leusd. meint, in solchen Verbindungen, wie unt. II, 2 stehe שם zum Ueberfluss, und sich auf Gen. 41, 51 (schon vorher dass.: 4, 25. 11, 9 u. m.) beruft, so haben jene St. hiermit nichts zu schaffen, sind vielmehr als eine Art Accus. des Inhalts zu betrachten.

שם steht auch absolut in derselben Bedeutung, so חילול השם Entweihung des (göttlichen) Namens, unt. IV, 14. V, 9. הזכרת השם, Th. B. Berakh. 40b.

מתחלל. Ueber die Bedeutungsentwicklung des altsemit. חלל, Arab. حَلَّ und die Begriffsverwandtschaft von durchbohren und entweihen s. Ges. im Thes. s. v. Das Hithp., welches im classischen Schriftthum nicht erhalten ist, hat in der M. passive Bedeutung, wie diese sonst bei der genannten Conjugation auch ursprünglich neben der reflexiven nicht selten ist, Ewald, Lehrb. § 132a. In der M. ist sie jedoch zur Regel geworden. Zumeist drückt unser W. Entweihung des Heiligen aus.

Speciell bedeutet Piël noch: etwas auslösen, namentlich mit dem Zusatze על המעות oder einem ähnlichen Ausdrucke für Geld: אין מחללין מעשר שני על אסימון „man darf den zweiten Zehnten nicht auslösen mit ungeprägten Münzen", Maasser scheni I, 2. II, 6. 8. Partic. II מחולל Demai VII, 1. 2. 3.

Ueber die Unzulässigkeit einer unbestimmten, zweifelhaften Vortragsweise sagt Plato: „ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι ... φοβερόν τε καὶ σφαλερόν .... μὴ σφαλεὶς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους ξυνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ ϛφάλλεσθαι", de Republ. 450 E und 451 A.

XII.

הִלֵּל [1]וְשַׁמַּאי קִבְּלוּ [2]מֵהֶם. הִלֵּל אוֹמֵר הֱוֵי [3]מִתַּלְמִידָיו שֶׁל [4]אַהֲרֹן אוֹהֵב שָׁלוֹם וְרוֹדֵף שָׁלוֹם [5] [6]אוֹהֵב אֶת [7]הַבְּרִיּוֹת [8]וּמְקָרְבָן לַתּוֹרָה:

1. ושמי schreiben J. Emd. u. Baer. | 2. מהן *B.* | 3. כתלמידיו *E, F.* | 4. שלאהרן in 1 Wort *B, E, F.* | 5. AdRN. (C. 12 Anfang) haben den Zusatz ומשים שלום בין איש לאשתו. | 6. ואוהב mit ו *A*, Abrav. | 7. הַבְּרִיּוֹת *E*, wohl Schreibf. | 8. וּמְקָרְבָן vocalisirt Baer.

Hillel und Sccammai empfingen von ihnen. Hillel pflegte zu sagen: „Sei von den Jüngern Ahrons, den Frieden liebend und nach Frieden strebend, die Menschen liebend und sie hinführend zur Gotteslehre."

הוי מתלמידיו. Dies מן wie ob. in משירי M. 2; ebenso in מן האדם unt. II, 1. P. Ewald und Landau übersetzen: „sei den Schülern Ahrons ähnlich."

של, s. Ges. Thes. 1346. Der Gebrauchsweise dieser Partikel in M. und Th. dient das chald. ל . . . . די od. דיל . . . . zum Vorbild. Fagius übersetzt: „estote ex discipulis ipsius Ahron.“ Dies „ipsius,“ womit er auch ob. II, 2 das של wiedergibt, scheint von einer falschen Auffassung der Partikel herzurühren.

Die Friedfertigkeit Ahrons und seine Bemühungen um die Erhaltung und Wiederherstellung des Friedens werden AdRN. C. 12 unter Hinweis auf Mal. 2, 4. 6 dargelegt. Jene Worte V. 6b:

בשלום ובמישור הלך אתי —— ורבים השיב מעון

entsprechen unserer Stelle:

אוהב שלום ורודף שלום —— אוהב את הבריות ומקרבן לתורה

בקש שלום ורדפהו, ähnlich Ps. 34, 16 אוהב שלום ורודף.

ומקרבן לתורה. Das Streben, seine Mitmenschen zum Glücke zu führen, gelangt in einem höheren Sinne zum Ausdruck, wenn man ihnen alles das, was man selbst für beglückend hält, mitzutheilen sucht. S. gleich M. 13 ודלא יליף וכו' und M. 14 וכשאני לעצמי. Aehnlich Plato: „τὴν ἀλήθειαν σκοπῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῇν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν. παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους καθ' ὅσον δύναμαι . . . . .“ Gorgias 526 D.

In diesen Worten Hillel's ist dessen sprüchwörtlich gewordene Sanftmuth und Herzensgüte niedergelegt. Der Thalmud führt uns verschiedene Erzählungen vor, aus welchen wir diese herrliche Seite des grossen Mannes kennen und bewundern lernen, Th. B. Schabb. 30b u. 31a.

XIII.

הוּא הָיָה אוֹמֵר [1]נָגֹד [2]שְׁמָא [3]אָבַד [4]שְׁמֵיהּ [5]וּדְלָא [6]מוֹסִיף [7]וְסֵיף
וּדְלָא [8]יַלִּיף [9]קְטָלָא חַיָּיב [10] [11]וּדְאִשְׁתַּמֵּשׁ [12]בְּתָגָא [13]חֲלָף:[14]

1. נָגָד *D.* — נגַד *E.* — נגִיד J. Emd. | 2. שְׁמֵיהּ J. Emd. | 3. אָבַד? *D.* — אֲבַד *E*, J. Emd. | 4. שְׁמָא Marg. der M.-Ed., *A*, *E*, *F*, Jos. Ibn. Schoschan (bei Uceda). | 5. דִּילָא *E.* — דִּי לָא *F.* — וְדָלָא Baer. | 6. מוֹסֵיף *E.* | 7. וְסוֹף *A*, *E*, *F.* — ויסיף S. Dur. (in d. Text der mir vorliegenden Edit.). — יאסף *B*, *C.* | 8. יָלִיף *D.* — ילַיף Abrav. — יֵילַף *E*, *F.* | 9. קַטְלָא *E*, J. Emd. | 10. *G* hat Zusatz: ודלא יסבו קטלינן מקטלן. | 11. So Th.-Ed., AdRN., Megill. 28 b, S. Dur., Abrav., Uceda, J. Emd., *G*. Dagegen ודישתמש uns. M.-Ed. *A* (jedoch unt. IV, 5 ודאישתמ׳), *B*, *C*, *E*, *F*, Meïri. | 12. בְּתַגָּא *E.* | 13. חֲלָף schreibt Sachs. — חָלַף *E.* | 14. AdRN. (C. 12, geg. Ende) hat folgende Fassung: אף הוא אמר בלשון בבלי ארבעה דברים נגר שמה אבר שמיה ודלא משמש חכימיא קטלא חייב ודלא מוסיף פסיד ודישתמש בתגא אבר ואזיל ליה. — ודישת׳ scheint verschrieben für ודאשת׳, welches dort gleich nachfolgt, sowie Anf. des C. steht.

Er pflegte ferner zu sagen: „Wer sich einen grossen Namen machen will, büsst den seinen ein; und wer nicht mehrt (sein Wissen), bringt es zu Ende; und wer nicht lehrt, verdient den Tod, und wer sich (zu seinen kleinlichen Zwecken) der Krone (Gotteslehre) bedient, der schwindet dahin.“

Dieser Ausspruch Hillels ist in chaldäischer Sprache gehalten. H. war bekanntlich Babylonier und gab auch nach der Uebersiedelung ins heilige Land

seine Muttersprache nicht völlig auf. Es ist übrigens wohl denkbar, dass H. diese Sentenzen bereits in seiner Heimath im Munde führte.

Die Lesarten sind in dieser M. äusserst mannigfaltig. וַלִּיחַ = וַיַּאֲלִיחַ חָלָה in pausa. Die M. bildet eine Strophe von 4 Gliedern, in welchen sich der rhytmische Parallelismus zeigt,[1]) und zwar so, dass das 1. und 2. Glied einerseits, das 3. und 4. andererseits sich entsprechen. In jedem einzelnen Gliede ist selbst wieder Parallelismus.[2]) Die Glieder 3 und 4 harmoniren, von der kleinen Verschiedenheit zwischen חַיָּיב und חַלָּף abgesehen, bis zur Quantität der entsprechenden Silben mit einander. Weniger Concinnität enthalten 1 und 2, doch ist das Ebenmaass auch bei ihnen nicht zu verkennen.

מוסיף und יסיף bilden eine Paronomasie.

תגא, ist persischen Ursprungs, s. Richardson dictionnary p. 351.

נגד שמא אבד שמיה. Heinrich Ewald übersetzt (Bibl. Jahrbb., X, S. 74) unsere Stelle wie folgt: „wer den Namen (Gtts., sc.) schmähet, dessen Name geht unter. E. liest נָגִיד = נגוד (Syr.), wobei er auf § 152 b seines Lehrb. verweist, woselbst die Formen חָמוּץ, רָזוֹן u. s. w. behandelt werden. Ist nun auch gegen die Form nichts einzuwenden, so dürfte sich die Bedeutung schmähen für unser Wort kaum erweisen lassen. נגד heisst wohl ausser ziehen, ausbreiten, auch: schlagen, geisseln, im Chald. im Peal, im Syr. im Paël. Damit ist jedoch die Uebertragung auf ein Geisseln mit Worten noch nicht gegeben. Sie wird auch durch die Analogie von חֵרֶף, worauf sich Ew. beruft, nicht gerechtfertigt, da bei diesem Wort der Begriffsgang ein völlig verschiedener ist, s. Ges. Thes. p. 523. Es ist daher bei der allgemein angenommenen Auffassung, wie wir sie in der Uebersetzung niedergelegt, zu verbleiben. Unsere Stelle ist inhaltlich gleich dem Bibelvers נאות אדם תשפילנו Prov. 29, 23; auch jenem geflügelten Worte

[1]) Vgl. de Wette, Psalmen, Einleit. S. 54.
[2]) Vgl. de Wette a. a. O. S. 51.

des Thalmud: כל המחזר על הגדולה גדולה בורחת ממנו, Th. B. Erub. 13 b. — Matth. 23, 12. Vgl. Dukes, Rabb. Blumenl. No. 368. 450.

ודלא מוסיף יסיף „und wer nicht mehrt — zu suppliren ist nicht das Reich und die Ehre Gottes (H. Ewald), sondern sein Wissen —, der bringt es zu Ende. Der Thalmud bezieht יסיף — wie es scheint in agadischer Weise — auf die Person. Er sagt (Baba bath. 121 b): מאי יסיף תני רב יוסף תקבריה אמיה. So erklärt sich auch leicht die LA יאסף (No. 7 der Varianten u. Th. B. Thaanith 31 a), s. Gen. 49, 33 u. Num. 20, 24.

ודלא יליף וכו׳ „wer nicht lehrt u. s. w.“ Wer sein Wissen nicht zum Wohle seiner Mitmenschen verwerthet, verdient nicht auf der Welt zu sein. Nach Anderen (Maim., Meïri, Bart., Fag., Leusd., Heller) heisst es: wer nichts gelernt u. s. w.“ Sie lesen וְלִיף oder וֶלִיף. Dieselbe Auffassung ergibt sich aus AdRN. (ודלא משמש חכימיא) Der Gedankengang spricht jedoch für unsere Annahme: nachdem man sich durch unablässiges Thorastudium (ודלא מוסיף יסיף) einen reichen Wissensschatz erworben, wäre es unverantwortlich, diesen in sich verschliessen und den Mitmenschen entziehen zu wollen. Ebenso sagt Hillel auch in der folgenden M.: וכשאני לעצמי מה אני; siehe auch die vorige M.: ומקרבן לתורה. Zu dieser Auffassung bekennt sich nach einigem Zweifel auch J. Emd. (im לחם נקודים z. St.) mit den Worten: ולפי סדר ולשון המשנה זה הפירוש מוכרח. Vgl. Maim. ה׳ ת״ת I, 2.

קטלא חייב. H. Ewald (a. a. O.) übersetzt: „ist Todtschlags anzuklagen“ und erklärt es: „begeht gegen sich und die Welt eine eben so grosse Sünde, als wenn er sich oder Andere todtschlüge.“ Diese abenteuerliche Erklärung kann nur einer falschen Auffassung der Worte קטלא חייב bei Onkel. zu Lev. 20, 9 ff. ihren Ursprung verdanken. Tw. sind dort דמיו בו, resp. דמיהם בם, welche allerdings Viele so interpretiren wie Ges. (Thes. p. 27): „culpa ob sanguinem ab ipso profusum ei incumbit.“ Allein entweder nahm Onk. die Stelle, wie die anderen Versionen (LXX: ἔνοχος ἔσται; Vulg.: sanguis ejus super eo erit; s. Rosenmüller, scholia z. St.) oder er wollte sie nur para-

phrastisch wiedergeben. Keinesfalls aber kann קטלא חייב bedeuten: Die Blutschuld haftet an ihm, oder: er ist des Todtschlags anzuklagen.

ודאשתמש וכו׳. H. Ewald (a. a. O.) sagt: „doch wer die Krone, d. i. die Herrschaft, sich anmaasst, fahre hin.“ Dass jedoch משתמש בתגא diesen Sinn nicht habe, sondern vielmehr bedeute: sich der Krone des Thorastudiums — welche unten IV, 13 כתר תורה genannt wird — in seinem persönlichen Interesse bedienen, wird durch die Stelle IV, 5 über jeden Zweifel klar; ebenso auch, dass חלף nicht, wie Ew. will, „fahre dahin“ zu übersetzen sei, wie denn überhaupt dieser Sinn das Imperf. als Volunt. erheischen würde. Unten IV, 5 wird nämlich von R. Zadok[1]) unser Satz citirt und ihm die paraphrastische Erklärung beigegeben: הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם „hieraus kann man die Lehre ziehen, dass, wer die Thora zur Befriedigung seiner Privatbedürfnisse gebraucht, untergehen muss.[2]) Diese Auffassung ist daher auch allgemein anerkannt, (Maim., Meïri, Bart., J. Emd., Heller, P. Ewald, Landau.) Vgl. die schöne Erzählung von R. Tarphon, Th. B. Nedar. 62a; ferner das. 36a und 37b, dazu die Commentare von R. Nissim und R. Ascher, wo aus Deut. 4, 14 das Verbot für den Lehrer hergeleitet wird, für die Belehrung in der Thora von den Schülern Bezahlung anzunehmen. Dazu Maim., ה׳ תו״ת I, 7 u. י״ד 247, 5. — „Περὶ δὲ γε ταύτης τῆς πράξεως, ὅντιν᾽ ἂν τις τρόπον ὡς βέλτιστος εἴη .... αἰσχρὸν νενόμισται μὴ φάναι συμβουλεύειν, ἐὰν μή τις αὐτῷ ἀργύριον διδῷ“, Plat. Gorgias 520 E. Vgl. auch ob. M. 4.

---

[1]) R. Z. blühte um's Jahr 30 nach ü. Z., wie aus Th. B. Gittin 56a ersichtlich, wo es heisst: ר׳ צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרוב ירושלים; also ca. 60 Jahre nach Hillel.

[2]) Diesem נוטל חייו מן העולם gemäss fügt zu unserm חלף ebenfalls מן העולם hinzu Sabbathai Cohen zu Jore Deah 246, Note 22.

XIV.

הוּא הָיָה אוֹמֵר אִם [1]אֵין אֲנִי לִי מִי לִי וּכְשֶׁאֲנִי לְעַצְמִי [2]מָה אֲנִי [3]וְאִם לֹא [4]עַכְשָׁיו [5]אֵימָתָי׃

1. אֵין fehlt bei *B*, אֲנִי dagegen bei *F*. In beiden Fällen trägt die Aehnlichkeit der beiden Wörter die Schuld an dem Versehen des Abschreibers. | 2. מָה *E*. | 3. אִם ohne ו *A*, *B*, *D*. | 4. עכשו *E*; ebenso schreiben J. Emd., Sachs, Baer. | 5. אמתי *D*.

Er pflegte ferner zu sagen: „Wenn nicht ich für mich bin, wer ist für mich? Und wenn ich für mich allein bin, was bin ich da? Und wenn nicht jetzt, wann denn?“

Ueber לעצמי s. o. M. 5.

עכשיו jetzt. Etymol. unbekannt. Eigenthümlich ist, was Heinr. Ewald vorbringt. Er hält (Jahrbb. der Bibl. Wissenschaft X, S. 73) es für „eine Zusammenziehung von עַד כְּשָׁעָה: bis wie die Stunde, sogar sogleich, eben jetzt“; שָׁעָה ist nämlich nach dessen Lehrb. § 186 b die ursprüngliche Aussprache für שׁוּעָה: Stunde.

Mitunter gleicht es unserem nun, nun aber, d. h. da sich die Sache so verhält, z. B. Kheth. XIII, 5.

H. Ewald übersetzt unsere M. wie folgt: „Wenn ich nicht mein bin, wer ist mein? Doch wenn ich mein selbst bin, was bin ich? und wann nicht sofort jetzt, wann denn?“ Er schliesst daran folgende Erklärung: „wenn ich vor allem andern nicht mir selbst mit meiner ganzen Freiheit und Kraft völlig angehöre, ohne Andrer Knecht und Unterthan zu sein, wer bin ich? ist es sonst der Mühe werth zu leben? .... doch wenn ich mein selbst bin, selbstsüchtig, ohne Gott und ohne Liebe leben zu können

meine, was bin ich? bin ich dann nicht vielmehr das schwächste und elendeste Geschöpf? Also muss ich dennoch Gott haben und kann nur in ihm meine wahre Kraft und Seligkeit finden, warum zögere ich, mich ihm ganz und ihm allein zu ergeben? auf welche Zeit will ich da noch warten? heisst es da nicht und wenn nicht jetzt sogleich, wann denn?"

Diese Erklärung ist durchweg unhaltbar. Zunächst stimmt die Uebersetzung von מי לי „wer ist mein" nicht zu der Erklärung, welche dafür: „wer bin ich" supponirt. Allein weder so noch so erhalten wir einen guten Sinn. Wer wird aus den Worten: „wer ist mein" oder aus den andern: „wer bin ich" auch nur eine Andeutung für den von Ew. geradezu damit identificirten Gedanken finden können: „ist es sonst der Mühe werth zu leben?"? Zudem müsste, wenn es heissen sollte: „wer bin ich" anstatt מי לי vielmehr מי אני im Texte stehen. Ferner kann auch der Bedingungssatz אם אין אני לי den von Ew. angegebenen Sinn nicht ertragen, da offenbar אני im Bedingungssatz als dem מי im bedingten correspondirend urgirt wird, während Ew. dem לי das Hauptgewicht verleiht. Der Ew.'sche Gedanke setzt etwa folgenden Text voraus: אם איננו לעצמי מי אני oder מה אני. Endlich ist für die Reflexion der Ergebung in den Willen Gottes, welche Ew. mit den Worten: „also muss ich dennoch u. s. w." zwischen das 2te und 3te Glied der M schiebt, und woraus alsdann ganz allein dieses 3te Glied erst hervorgehen soll, in den Worten selbst auch nicht der geringste Anhalt geboten.

Der Gedankengang nach unserer Uebersetzung ist einfach und schliesst sich leicht den Worten an: „bin ich nicht für mich, wer (sollte) für mich (sein)?" So Maim., Meïri, Bart., S. Dur., welch letzterer paraphrasirt: אם אין אני זוכה לעצמי מי יזכה בשבילי. Aehnlich P. Ewald: „Strebe ich nicht selbst nach Vollkommenheit, wer soll sie mir erwerben?"

וכשאני לעצמי מה אני, nicht: „wenn ich etwas erreicht habe" (Maim., Bart., Fag.), auch nicht: „und strebe ich selbst danach (nach Vollkommenheit)" (P. Ewald), sondern wie Landau es wiedergibt, dem wir in der Uebersetzung gefolgt. — מה אני, vgl. Exod. 16, 8. Maim. erklärt es durch die Worte: מה נא ממני

ואינני שלם. Auch hier wieder hören wir also Hillel die Mahnung aussprechen, das geistige Capital, das man gesammelt, der Welt nicht vorzuenthalten, ein Gedanke, den Plato mit folgenden Worten zum Ausdruck bringt: ..... καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτοπαραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς καταλοιμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἕν μέρει ἑκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίαν διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἥκῃ, πρὸς πολιτικοὶς ἐπιταλαιπωροῦντας", De Republ. 540 A.

Ueberhaupt ist dies der Lebensweg für Alle, die Vollkommenheit erstreben, zuerst die eigne Person im Guten zu üben, um dies dann auch gegen Andere zu bewähren: „Ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὑτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλ' ὁ πρὸς ἕτερον". sagt Arist. Ethic Nic. ε 3. 1130 a 7. Ferner: „οὐδεὶς γὰρ ἕλοιτ' ἂν κατ' αὐτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθά", das. ι. 9. 1169 b 17. So lässt Goethe seinen Elpenor sagen:

„Und wenn ich Alles habe, was mich freut,
Will ich gern allen Andern Alles geben." (I, 2.)

ואם לא עכשיו אימתי. AdRN. zu dieser Stelle sagen: אם אני לא זוכה בחיי מי יזכה בי לאחר מיתתי, wonach also עכשיו „dieses Leben" bedeuten soll. Dieser Auffassung schliesst sich Bart. in der ersten Erklärung unserer M. an. Andere verstehen darunter die Jugend, in welcher man das Gute beginnen müsse, weil es im Alter zu spät sei, (Maim., Sim. Dur., Bart. — in der zweiten Erklärung — Fag. und Leusden). Allein beide Interpretationen tragen mehr in das Wort hinein als darin liegt, da dasselbe augenscheinlich von Hillel allgemein, ohne Bezugnahme auf eine bestimmte Zeit, ausgesprochen wurde: wenn nicht jetzt, wann denn? d. h. beginne alsbald mit dem Guten, schiebe es keinen Moment hinaus. Damit stimmt auch der weitere Spruch desselben Weisen, unt. II, 5, überein: אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה. Dies unbestimmte „Jetzt" erinnert an den Ausspruch des R. Elieser (unt. II, 10): „Thue Busse einen Tag vor deinem Tode."

Diese unsere Auffassung von der Stelle findet sich schon bei einem alten Interpreten, R. Joseph Ibn Schoschan (citirt bei Uceda).

XV.

[1]שַׁמַּאי אוֹמֵר עֲשֵׂה תּוֹרָתְךָ [2]קֶבַע [3] אֱמוֹר מְעַט וַעֲשֵׂה הַרְבֵּה [4]וֶהֱוֵי
[5]מְקַבֵּל [6]אֶת־כָּל־הָאָדָם [7]בְּסֵבֶר פָּנִים [8]יָפוֹת:

1. ושמאי mit ו haben *B*, *E.* | 2. קֶבַע *D*, *E.* | 3. R. Elijah aus Wilna hat den Zusatz ומלאכתך עראי. | 4. וַהֲוֵי *D.* — וְהֵוִי *E.* | 5. מַקְבִּיל *E*, *F.* | 6. אדם ohne Artikel *G.* | 7. בְּסֵבֶר *E.* | 8. Statt בסבר פנים יפות steht בשמחה bei *B.* welche LA auch von einem Ungenannten citirt wird bei Uceda.

Schammai pflegte zu sagen: „Schaffe dir für dein Thorastudium eine bestimmte Zeit; sprich wenig und thue viel, und empfange jeden Menschen mit freundlichem Angesichte."

קבע. Maim. interpretirt השרש והעקר וכל שאר עסקיך נמשכים אחריו. Ebenso Bart.: „Dein Studium sei dir Hauptsache, alle andern Beschäftigungen folgen erst in zweiter Linie." Allein es ist ein Unterschied zwischen עקר und קבע. Jenes heisst Hauptsache, praecipuum, fundamentum; opp. טפל, טפלה Nebensache, accessorium, Berakh. VI, 7. Dieses dagegen, vom St. קבע bestimmen (wie auch im Chald. und Syr.) heisst: fixa constitutio, fixio, ὁρισμός, Buxtorf, lex. Talm p. 1960. Opp. עראי, welches Wort Buxt. a. a. O. p. 1672 mit Unrecht bloss als Adverb angibt, während es oft genug als Nomen vorkommt, wie Succah II, 9: אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. — Im engeren Sinne: „bestimmte Zeit", Berakh. IV, 1. S. auch unt. II, 13. So auch hier. Die Aufforderung Schammai's geht demnach dahin: eine bestimmte Zeit für das Thorastudium einzuhalten (S. Dur.). In diesem Sinne lässt der Thalmud den Menschen zur Zeit, da er vor den göttlichen Richterstuhl tritt, gefragt werden קבעת עתים לתורה „hast du dir (neben deiner Alltags-

beschäftigung) eine Zeit für das Thorastudium festgesetzt?", Th. B. Schabb. 31a und Raschi das. — S. auch Berakh. 35b.

Ungenau ist die Uebersetzung bei P. Ewald und Landau: „gib deinem Studium Dauer."

אמור מעט ועשה הרבה. Mit Recht wird zur Illustrirung dieses Wortes auf Th. B. Baba mez. 87a hingewiesen, wo das Verhalten Abrahams gegen die Engel gepriesen wird, als er sie zu einem Stück Brod einlud, um ihnen dann das Beste, was Küche und Keller bot, vorzusetzen; Genes. 18, 5ff.

סבר פנים יפות. In den Thargumim ist סבר אפין das Gesicht zuwenden sehr gebräuchlich. Auch im Thalmud finden wir es so, z. B. לא אסבר להו אפיה „er sah sie nicht an", Th. B. Thaanith 23b (bis). Daher ist סבר פנים יפות eig. das Zuwenden eines freundlichen Antlitzes, kurz: Freundlichkeit. Die gleiche Lehre spricht R. Ismael unt. III, 12 mit den Worten aus: הוי מקבל את כל האדם בשמחה. So auch hier als LA, s. Var. 8. Beide Ausdrücke finden sich nebeneinander in Tanah debe Elijah II: אדם שמקבל אורחיו בשמחה וסבר פנים יפות.

„Wer seinem Nächsten alle Geschenke der Welt gibt, aber mit unfreundlichem Antlitz, dessen Thun hat keinen Werth; wer jedoch seinen Nächsten freundlich (בסבר פנים יפות) aufnimmt, dem wird dies, selbst wenn er ihm nicht das Geringste bietet, ebenso hoch angerechnet, als hätte er ihm alles Gute erwiesen", AdRN. C. 13.

Die Araber sagen: برّ نادك وان هزلت فادك, Freytag, Arab. prov. 2, 72; vgl. das. 10, 154. 24, 534. 25, 73. 93.

Von dem Manne, der zwischen der ἀρεσκεία und der δυσκολία die rechte Mitte zu halten weiss, sagt Arist.: „στοχάσεται τοῦ μὴ λυπεῖν ἢ συνεδύνειν", Ethic. Nic. δ 12. 1126b 29f.

XVI.

[1]רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר עֲשֵׂה [2]לְךָ [3]רַב [4] [5]וְהִסְתַּלֵּק מִן [6]הַסָּפֵק וְאַל תַּרְבֶּה [7]לְעַשֵּׂר [8]אוּמְדוֹת׃

1. רַבָּן *E.* | 2. לָךְ *E.* | 3. רָב *E.* | 4. *G* hat den Zusatz וקנה לך חבר (wohl durch M. 6 ob. veranlasst). | 5. וְהִסְתַּלֵּק (oder לְךָ....?) *E.* | 6. מן הספיקות AdRN. C. 22 Ende. | 7. לְעַשֵּׂר *E.* | 8. אוֹמְדוֹת *B*, *D*, J. Emd. — אֶמְדוֹת schreibt Landau, אֶמְדוּת Sachs, אֻמְדוּת Baer.

Rabban Gamliel pflegte zu sagen: „Schaffe dir einen Lehrer und enthebe dich des Zweifelhaften, und gib den Zehnten nicht auf Ueberschlag, (selbst) indem du über das Maass hinausgehst.“

Rabban Gamliel war der Sohn des Simon, dieser der Sohn Hillel's. Der Stammbaum Hillel's wird nun bis zur siebenten Generation (Rabban Gamliel, Sohn des Rabbi Jehuda hannasi, II. 2) fortgesetzt. Dieser Gamliel, meist mit dem Beinamen הזקן, ist der erste, bei welchem wir den Titel רַבָּן, i. e. unser Lehrer, antreffen. Zwar wird auch schon dessen Vater Simon, dem Sohne Hillel's, von Einigen jener Titel beigelegt (z. B. von Meïri und Abrav. in ihren Einleitungen zum Aboth-Commentar, Zacuti im Juchasin, ed. Filipowski S. 19); allein es lässt sich dafür aus den Quellen kein Beweis erbringen, da die Stelle Th. B. Schabb. 15a die 4 aufeinanderfolgenden Nesiim seit Hillel unter einfacher Namensnennung bietet. Ein Lehrausspruch findet sich von Simon nicht. Die Erklärung dieses Umstandes scheint darin zu liegen, dass er nach seinem Amtsantritt nicht mehr lange am Leben blieb (Frankel, Hodeg. in Mischn. S. 59 und ebenda Anm. 4.)

Was die Rangordnung der verschiedenen Titel betrifft, so gilt dafür folgende Regel: גדול מרב רבי וגדול

מרבי רבן וגדול מרבן שמו „höher als Rab steht Rabbi, höher als Rabbi — Rabban, höher als Rabban — der einfache Name.“ Die früheren Weisen, sowohl die von palästinensischer, wie die von babylonischer Herkunft bedurften keines Titels; ihr Name genügte, um ihre Grösse in Erinnerung zu bringen (Nathan im Aruch s. v. אבי.) Dies findet seine Anwendung jedenfalls bis auf Hillel und Schammai, ev. bis auf Simon herab.

Von hier ab verschwindet der Ausdruck des „Empfangens“ קבל, um nur noch einmal, unten II, 8 bei Rabban Jochanan ben Saccai, welcher eigentlich das nächste Glied nach Hillel und Schammai in der geistigen Descendenz bildet, wieder zu erscheinen.

והסתלק von סלק, hinaufgehen; vgl. סלק in Ges. Thes. Im Althebr. kommt das Wort nicht vor. Hithpaël bedeutet ganz wie Ithpaal im Chald., Ethpaal im Syr. sustulit se, sich erheben über, sich entfernen von.

ספק Zweifel, von unbekannter Herkunft. Wenn Fürst (Concord. p. 1774) es mit דפק in Verbindung bringt, um ihm die Grundbedeutung: wanken, schwanken zu verleihen, so müsste diese erst für das verglichene Verbum erwiesen werden. Nicht weniger unannehmbar ist die Ansicht von Geiger, der es in dem seinen „Lesestücken aus der Mischnah“ beigefügten Glossar mit dem Arab. שפק vergleicht, dessen IV. Form besorgt sein bedeute. Diese bedeutet aber genauer fürchten, was mit zweifeln schwerlich zusammenzubringen ist. Erwähnenswerth ist die Meinung von Levy, welcher (Chald. Wörterb. II. S. 182 s. v. ספיק III) eine Transposition von פסק statuirt, so dass es heisse: getheilter Meinung sein.

Die Zusammengehörigkeit der beiden ersten Glieder unserer M. wird mit Recht schon von den ältesten Commentatoren geltend gemacht (Maim., Meïri, S. Dur., Bart.)

אומדות. אמד ist verwandt mit מדד messen, wie denn die Classe der Verba ע״ע zuweilen in die der פ״א überspielt; vgl. אהל und הלל glänzen, חבב und אהב lieben, אבל und בלל, s. Ges. Thes. s. v. אבל II; vielleicht auch אבק und כפק. Die Bedeutung unseres Verbums in M. u. Th. ist abmessen, abschätzen

mit dem Nebenbegriff des Ungefähren, Ungenauen, so Peah V, 1, Nasir I, 6, Gittin VII, 3, Macc. III, 11. Subst. אומד Macc. a. a. O., Th. B. Menach 54b unt., wozu Raschi: אין צריך למדוד אלא באומד. — באומד ובמחשבה, ein ἐν διὰ δυοῖν nach ungefährer Berechnung, Th. B. Gitt. 31a. Ebenso אומדות. ואל תרבה לעשר א'. Dieser 3te Theil d. M. steht mit dem Vorhergehenden insofern in Zusammenhang, als er ebenfalls vor einem zweifelhaften Verfahren warnt. Die vom Gesetze bestimmten Abgaben nach Gutdünken abzusondern, ist an sich unstatthaft; unser Ausspruch geht aber selbst auf denjenigen, welcher glaubt, sich dadurch der Mühe einer genauen Verzehntung entziehen zu dürfen, dass er lieber etwas mehr (תרבה לעשר) gebe. (Joseph Ibn Schoschan, citirt bei Uceda und Heller z. St.)

XVII.

שִׁמְעוֹן בְּנוֹ אוֹמֵר כָּל יָמַי [1]נָּדַלְתִּי בֵּין הַחֲכָמִים וְלֹא מָצָאתִי [2]לַגּוּף טוֹב [3]אֶלָּא שְׁתִיקָה [4]וְלֹא הַמִּדְרָשׁ הוּא [5]הָעִקָּר [3]אֶלָּא הַמַּעֲשֶׂה וְכָל הַמַּרְבֶּה דְּבָרִים מֵבִיא חֵטְא׃

1. So *E.* — נָּדַלְתִּי *B*; doch hat dieser Cod. mehrmals ַ für ָ. J. Emd. gibt die Möglichkeit des Kal zu. Ebenso schreiben Sachs, Baer. — גָּדַלְתִּי J. Emd. — נְדַלְתִּי *D*, Abrav. | 2. לַדָּבָר anstatt לגוף *G.* | 3. אֶלָּא *E.* — אלא ש' haben M.-Ed., Marg. in Th.-Ed., *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, *F*. Dagegen משתיקה Th.-Ed., Marg. der M., S. Dur., Mos. Almosnino u. Mos. Alaschkar (beide bei Uceda), Uceda, AdRN. (C. 22). Letztere haben noch folgenden Zusatz: אם לחכמים יפה שתיקה קל וחומר לטיפשים. לא חכמה מביא (l. מביאה) דברים ולא דברים מביא (l. מביאים) חכמה אלא מעשה. כל המרבה וכו׳ | 4. לא

ohne ו *A.* | 5. ולא המדרש עקר ohne הוא und Artikel *G*, Joseph Ibn Schoschan bei Uceda; ebenso schreiben Landau, Sachs, Baer. — Bloss der Artikel fehlt bei Abrav., Leusd.

Schimeon, sein Sohn, pflegte zu sagen: „Alle meine Lebenstage bin ich unter Weisen aufgewachsen und habe nichts Besseres für den Menschen gefunden als Schweigen. Und nicht das Studium ist die Hauptsache, sondern die That; und wer viele Worte macht, bringt Sünde zu Wege."

שתיקה, ebenso unt. III, 13 u. ö., ein vom althebr. Verbum neugebildetes Substantiv. Chald. שתיקותא, Syr. שתקא u. שתיקותא. Ueber die neuen Bildungen des Wortes in M. u. Th. s Levy. Wrtrb. II. 523 f. Ueber die Schweigsamkeit spricht der Thalmud manch rühmendes Wort: מילה בסלע משתוקא בתרין, „gilt das Wort einen Thaler, gilt das Schweigen zwei," Th. B. Megill. 18a. Ferner שתיקותיה דבבל היינו ייחוסא", „unter den babylonischen Familien (deren Abstammung meist in Vergessenheit gerathen war) dient die Schweigsamkeit zum Maastabe für die edle Abkunft," Kidd. 71b. — זם לסאנך תסלם גואדתך, Freytag, Arab. prov. 11, 53; vgl. das. 1, 35. 10, 118. 24, 254.

Zu עקר s. ob. zu M. 15 s. v. קבע.

ולא המדרש הוא העקר וכו'. Maim. sieht hierin die Mahnung ausgesprochen: deine Handlungen sollen mit deinen Worten übereinstimmen. Demzufolge fassen es auch Fag., Buxt. lex Talm p. 584 und Leusd. in diesem Sinne: „neque sermo est fundamentum sed opus." Allein מדרש heisst nicht Rede, sondern (von דרש inquirere, studere alicui rei) Studium, Gesetzesauslegung, ist demnach h. ganz allgemein, ohne die specielle Nebenbedeutung, die später überwiegt.

Ganz ebenso sagt Aristoteles: „τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις", Ethic. Nic. α 1. 1095a 5 f. וכל המרבה וכו'. Derselbe Gedanke wie Prov. 10, 19.

XVIII.

[1]רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן־גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר עַל שְׁלֹשָׁה דְבָרִים הָעוֹלָם [2]עוֹמֵד עַל הַדִּין וְעַל הָאֱמֶת וְעַל הַשָּׁלוֹם [3]שֶׁנֶּאֱמַר אֱמֶת [4]וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם׃

1. רַבָּן *E.* — Statt ר׳ שמעון ב׳ ג׳ hat *F*: הוא היה אומר. | 2. So M. u. Th.-Ed., Th. Hier. Thaanith IV, 2 (Ende), Citat unserer Stelle im hdschrftl. ספר מעלות המדות der Kgl. Bibl. zu Berlin, Abschn. 24. — Dagegen קַיָּם Marg. der M., alle verglichenen Mss., Meïri, S. Dur., Uceda, J. Emd. | 3. Dies Citat aus Zakharj. 8, 16 fehlt bei *A*. Auch der Th. Hier. Thaanith IV, 2 hatte es nicht in seinem Mischnah-Text. | 4. ומשפט *E.*

Rabban Schimeon ben Gamliel pflegte zu sagen: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf dem Recht, auf der Wahrheit und auf dem Frieden; denn so heisst es: Wahrheit, und Recht, das den Frieden erzeugt, handhabet in euren Thoren.“

Der Autor dieser M., Simon, ist der Sohn des Gamliel II, welcher selbst wiederum der Sohn des in voriger M. genannten Simon und der Enkel des Rabban Gamliel הזקן (s. zu M. 16) ist. Dies die gewöhnliche Annahme. Andere lassen ihn mit dem Autor der vorigen M. identisch, also den Sohn des Rabban Gamliel הזקן, sein. (So Meïri.) Letzteres ist unwahrscheinlich. Einmal wäre der Unterschied in der Namensnennung — in M. 17 einfach שמעון בנו und hier der volle Titel — nicht ausreichend zu motiviren. Es würde vielmehr, wie oben M. 13. 14., unten II, 4. 5 u. s. w. hier die Fortsetzung der Aussprüche desselben Weisen durch הוא היה אומר ein-

geleitet sein.[1]) Alsdann würden auch 2 Generationen übersprungen sein, während nach unserer Auffassung nur Rabban Gamliel II in der Aufzählung vermisst wird. Dies hat aber nichts Befremdendes, weil dessen Zeit durch Rabban Jochanan (unt. II, 8). der bekanntlich während der Minderjährigkeit des genannten Rabban G. II die נשיאות bekleidete, repräsentirt wird. Endlich ist auch nach unserer Annahme der Uebergang zu der folgenden M. (II, 1), deren Autor, Rabbi Jehudah hannasi, der Sohn des Rabban G. II ist, gegeben.

Da unsere M. 3 andere Dinge nennt, auf welchen die Welt beruhe, als ob. M. 2, so haben die alten Interpreten das, was durch die hier genannten drei Momente erreicht werden soll, von dem unterschieden, was den ob. M. 2 aufgezählten als Wirkung zugeschrieben wird. Einige erblicken nämlich in jenen ersteren die Principien und Motive zur Erschaffung der Welt, in diesen dagegen nur die Mächte, welche berufen seien, das Geschaffene zu erhalten, (S. Dur., Rabbenu Jonah[2]), Baer).

Nach Anderen ist auf jene drei Dinge die Weltenschöpfung begründet, während diese in unserer M. vorgeführten in Kraft treten mussten, um das Verhalten der Menschen zu einander zu regeln (Uceda nach einer Erklärung, Meïri, Bart., Heller). Die Genannten — mit Ausnahme des Bart. — stützen ihre Ansicht auf die LA קַיָּם statt עוֹמֵד, welch letztere ob. M. 2 hingegen die völlig unbestrittene ist (s. Var. 2).

Allein beide Annahmen sind ebenso unbewiesen, wie entbehrlich. Warum sollte nicht jeder dieser beiden Weisen von einem beliebigen Gesichtspunkte aus die Forderungen stellen können, deren Erfüllung ihm den Bestand der Welt verbürgt?

אמת, דין und שלום sind Alles Güter, deren Verwerthung, wofern sie nicht blosse Gesinnung bleiben sollen, erst in den Beziehungen der Menschen zu einander möglich wird. „Wahrheit“ sei das bestimmende Princip alles Denkens und Sprechens, „Recht und

[1]) Das Zeugniss des Cod. *F.* (s. Variant. 1) ist nicht stark genug.

[2]) citirt bei Uceda.

Gerechtigkeit“ der Charakter alles Thuns, so wird auch der holde „Friede“ seinen Einzug halten. Nach dem Th. Hier. Thaanith IV, 2 (Ende) bilden alle 3 Momente zusammen ein untrennbares, harmonisches Ganzes.

In dem angeführten Bibelvers (Zakharjah 8, 16) ist unter משפט שלום diejenige Gerechtigkeit zu verstehen, durch deren Walten der Friede unter den Menschen erhalten bleibt.

על הדין. „Weil der Naturbegriff des Staates darauf beruht, dass zunächst j der Einzelne Schutz für seine Privatinteressen von der im Staate herrschenden Macht erwartet, ist das erste und dringendste Bedürfniss des Staates eine durchgreifende Rechtsordnung,“ Hartenstein, Die Grundbegr. d. eth. Wiss. S. 519. Vgl. Ps. 82, 2 mit 5 Ende. — Aristot. sagt: „ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ.“ Ethic. Nic. ε 3 1129 b 17 ff. Den das. citirten Vers des Theognis, 147: „Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή' στι“ erklärt Aristot. dann mit den Worten: „καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή, ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν.“[1])

ועל השלום. Dass zur Erhaltung der Welt der Friede unentbehrlich ist, wird auch in treffender Weise durch folgende Sentenz zum Ausdruck gebracht: גדול השלום שהשלום לארץ כשאור לעיסה „gross ist der Werth des Friedens; er ist der Welt das was der Sauerteig dem Teige ist.“ Th. B. Derech Erez Suttah, Perek haschalom (Anfang).

ועל האמת ועל השלום. Maim. erklärt in den Schemonah Perakim IV im Anschluss an Zakharj. 8, 16 und 19: ודע שהאמת הם המעלות השכליות מפני שהן אמיתיות לא שישתנו כמו שזכרנו בפ״ב. והשלום הם המעלות המדות אשר בהם יהיה השלום בעולם.

„Unter Wahrheit sind die intellektuellen Tugenden, unter Frieden die ethischen zu begreifen.“ Darauf kommt Maim. auch ob. M. 2 in Erklärung der

---

[1]) So nach der Conjectur von Trendelenburg in der aus den Monatsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin abgedruckten Abhandlung: „Ueber einige Stellen im 5. Buche der nikomach. Eth.“ S. 6.

Worte תורה und גמילות חסדים hinaus; den Begriff des דין dagegen definirt er selbstverständlich ganz verschieden von dem des dort entsprechenden 3. Gliedes עבודה: Dîn ist ihm „die rechtliche Führung der öffentlichen Angelegenheiten"; Abodah dagegen, wie er oben a. a. O. sagt, „die Beobachtung der Gebote." Unrichtig ist daher die Ansicht derer, die Maim. den Inhalt der M. 2 (oben) mit demjenigen der unsrigen identificiren lassen (S. Dur. z. St., Meïri zu M. 2 Ende.)

Druck von Rosenthal & Co., Berlin N.